

OP-552-7-66-10,000

**OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY**

Call No. 14.

Accession No. 22750

Author

نذیر الدین

Title

مادریں الحکمہ

This book should be returned on or before the date  
last marked below.

---



مکتبہ فلاحیہ لاہور

# مبادی الحکمت

یہ رسالہ علم منطق میں بطرز جدید عبارت سلیس و روز زبان میں جناب مولوی غلام محمد نذیر احمد خاں صاحب سہیلہ و سابق ڈپٹی کلکٹر و ممبر بورڈ آف ریویو ایالت حیدرآباد و کن حال تلخیصہ خوارسکار عالی نظام مصنف مکرمہ العروس توبہ انصوح و بذلت انعش و محضات غیر نے واسطے تلمیذ طلباء کے تالیف کیا

اور پالہ روپیہ سو گار سے انعام پایا

باجازت مصنف صاحب محمد نذیر حسین صاحب تاج کتب بازار دیوبند کلاں دہلی

۱۹۰۸ء  
مشاہدہ پٹنہ شہر  
مکتبہ فلاحیہ لاہور

(پہلے نمبر)





# فہرست مضامین کتاب دی الحکمۃ

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۳	عموم و خصوص مطلق	۵	تصور
۲۴	عموم و خصوص من وجہ	۶	تصدیق
۲۴	نسب یعنی چاروں نسبتوں کی اصل حقیقت	۷	اجزاء تصدیق یعنی محکوم علیہ۔ محکوم بہ نسبت
۲۵	کلیوں کی نقیضوں میں کیسی نسبت ہوتی ہے	۸	حکمۃ اور حکم *
۲۶	تباہی جزئی	۸	بدیہی
۳۲	کلی کو اپنی افراد کے ساتھ کیسی نسبت ہوتی ہے	۹	نظری
۳۵	ماہیت کس کو کہتے ہیں	۱۰	منطق کیا ہے۔ اس کے سیکھنے سے کیا
۳۵	نوع	۱۱	غرض ہے۔ اور منطقی کا کام کیا ہے ؟
۳۵	جنس	۱۳	موضوع منطق
۳۵	فصل	۱۳	معرّف
۳۶	سلسلہ اجناس	۱۳	تجربہ
۳۶	جنس قریب و بعید	۱۴	ولایت وضعی
۳۶	فصل قریب و بعید	۱۴	ولایت تطابقی
۳۸	خاصہ	۱۵	ولایت قضائی
۳۸	عرض عام	۱۵	ولایت التزامی
۳۹	حد تام	۱۶	حقیقت اور مجاز
۳۹	حد ناقص	۱۶	مشتک
۳۹	رسم تام	۱۶	منقول
۳۹	رسم ناقص	۱۶	کلی اور جزئی
۳۹	معرّف کی اصل حقیقت کو مثال میں ذہن نشین کرنا	۱۸	بہ نسبت مخبریات کے کلیات کا تصور زیادہ بکار آمد
۳۹	شرائط معرف کا بیان اور اس کے معنی میں تذکرہ	۱۸	کلی کا وجود خارج میں نہیں ہوتا
۴۱	اربعا اور کلیات میں سبب اور فائدہ	۲۱ و ۲۰	کلی کی ماہیت
۴۲	ذاتیات اشیا میں معلومات انسان کی قاصر ہونا	۲۲	تصادی
۴۲	تعلیف و اعراف میں سمجھ کی جگہ اور اس کی شرطیں	۲۳	تباہی

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۹	مختصرہ و مسورہ	۴۳	تصدیقات
۴۹	کلیۃ	۴۳	قضیہ
۴۹	جزئیۃ	۴۳	قضیہ کا ماخذ
۴۹	سور	۴۴	اجزاء قضیہ
۴۹	طبیعیۃ	۴۴	موضوع {
۴۹	شرطیۃ کیونکہ مخصوصہ مختصراً و متعلکہ ہو سکتی ہے	۴۴	محمول {
۴۹	موجبات بسیطہ	۴۴	نسبت کلیۃ قضیہ سے معلوم ہوتی ہے اسکے واسطے
۴۹	موجبات مرکبہ	۴۴	قضیہ میں کوئی خاص لفظ نہیں ہوتا
۴۹	اقسام قضایا کا اعادہ مختصر طور پر	۴۴	الفاظ جو حکم پر دلالت کرتے ہیں
۴۹	جیسے تصورات میں کلیات خمس لیے تصدیقات	۴۵	موجبہ
۴۹	میں قضایا اور جیسے تصورات میں نسبت تباین	۴۵	سالبہ
۴۹	و تساوی دیے تصدیقات میں تناقض و عکس	۴۵	حلیۃ
۴۹	تناقض	۴۵	شرطیۃ
۴۹	قضایا سے مخصوصہ	۴۵	متصلہ
۴۹	قضایا سے مختصرہ	۴۵	متصلہ لزومیۃ
۴۹	قضایا سے موجبہ	۴۵	متصلہ اتفاقیۃ
۴۹	عکس	۴۶	منفصلہ
۴۹	عکس اصل قضیہ کو لازم ہوتا ہے	۴۶	حقیقۃ
۴۹	عکس میں قضایا سے حلیۃ اور قضایا سے	۴۶	مانعۃ الجمع
۴۹	شرطیۃ کا یکساں حکم ہے	۴۶	مانعۃ الخلو
۴۹	منفصلات کا عکس نہیں آتا	۴۸	منفصلہ عنادۃ
۴۹	موجبہ کلیۃ کا عکس موجبہ جزئیۃ آتا ہے	۴۸	منفصلہ اتفاقیۃ
۴۹	سالبہ کلیۃ کا سالبہ کلیۃ	۴۸	محصلہ
۴۹	سالبہ جزئیۃ کا عکس نہیں آتا	۴۸	مہذولہ
۴۹	عکس موجبات موجبہ	۴۹	شخصیۃ و مخصوصہ
۴۹	ضرورت دوام ذاتی ہوں یا وصفی عکس	۴۹	محملہ
۴۹	فعلیت و وصفی	۴۹	

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۸۷	متعددہ قیاس	۷۲	قضایا کے تشبیہ کا عکس نہیں آتا
"	اصغر	۷۲	مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا عکس جینیہ
"	اکبر	"	مطلقہ لا دائمہ
"	صغریٰ	"	ممکنہ کا عکس نہیں آتا
"	کبک	"	وقتیہ مطلقہ منتشرہ مطلقہ عامہ و وقتیہ منتشرہ
"	حد اوسط	"	وجودیہ لا ضروریہ وجودیہ لا دائمہ کا عکس مطلقہ عامہ
۸۸	اشکال اربعہ	"	<b>عکس موجبات سوال</b>
"	شکل اول بدیہی الانتاج ہے	"	وقتیہ مطلقہ منتشرہ مطلقہ - وقتیہ منتشرہ ممکنہ
"	دوسری تیسری اور چوتھی شکل اول بنانے کا طریقہ	۷۶	عامہ - ممکنہ خاصہ وجودیہ لا ضروریہ - وجودیہ لا دائمہ
"	نتیجہ کیونکہ کمال جاتا ہے اور اس کے اجزاء	"	مطلقہ عامہ جبکہ سائبہ لکھتے ہیں تو عکس نہیں ہوتے
۸۸	کمال سے لئے جاتے ہیں	۷۷	ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ جبکہ سائبہ لکھتے ہیں
۸۹	ضرب	"	ہوں دونوں کا عکس دائمہ مطلقہ سائبہ لکھتے آئیں گے
۹۰ و ۹۱	ضرب نتیجہ شکل اول مع شرائط انتاج	"	مشروطہ خاصہ عرفیہ خاصہ کا عکس بھی عرفیہ
۹۱	نتیجہ تابع اخس اذون ہوتا ہے	۷۸	عامہ ہوگا مطلقہ بلا دوام جزئی -
۹۱ و ۹۲	ضرب نتیجہ شکل ثانی مع شرائط	"	سوال مجزیئہ میں صرف مشروطہ خاصہ عرفیہ
۹۲ و ۹۳	ضرب نتیجہ شکل ثالث مع شرائط	۷۹	خاصہ کا عکس عرفیہ خاصہ آتا ہے -
۹۴	شکل ثالث میں نتیجے کا خاص قاعدہ	۷۹	عکس تقیض
۹۵	ضرب نتیجہ شکل رابع مع شرائط	۸۰	قیاس
"	شکل رابع میں نتیجے کا خاص قاعدہ	"	نتیجہ
"	اشکال موبتہ	۸۱	قیاس مفرد
۹۸	شرائط انتاج شکل اول جبکہ قضایا موجبہ ہوں	"	قیاس مرکب
۹۸ و ۹۹	نتیجے میں کیسی جہت ہوگی	"	دو قضیوں پر قیاس کا اطلاق کرنے کے لئے
"	قیاس انتزاعی شرطی اور قیاس استثنائی میں	"	ان میں کس قسم کا تعلق شرط ہے -
۱۰۲	کیا فرق ہے؟	۸۳	اجزاء کے اعتبار سے قیاس کی قسمیں
"	وضع و رفع	۸۴	قیاس کی اصل حقیقت
"	شرائط انتاج قیاس استثنائی	۸۶	نتیجہ انتزاعی
۱۰۳	قیاس استثنائی میں نتیجہ کیونکہ کمال سے لئے جاتے ہیں	"	نتیجہ استثنائی



صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۱۹	یہ سمجھنا غلط ہے کہ جو ہم سمجھتے ہیں واقع میں بھی ویسا ہی ہے یا جو ہماری سمجھ میں نہ آئے وہ واقع میں کچھ نہیں ہے +	۱۰۴	دلیل کو قواعد منطق کے ساتھ مطابق کرنا طریق
۱۲۱	ہم رنگی واقعات اور استدلال میں اس کا دخل	۱۰۵	مخالطات جو تکرر و حد واسط میں واقع ہوتے ہیں
۱۲۲	تعمیم حکم کے لئے افراد محکوم میں ایک صفت مشترک کا ہونا ضرور ہے	۱۱۰	وہ کس قسم کی غلطی ہے جس کا علاج حدود منطق سے خارج ہے
۱۲۳	تعمین اسباب میں انسان کا مضطر اور سر تلغ الاعتقاد ہونا -	۱۱۱	غلطی صورت { غلطی مادہ
۱۲۴	چونکہ انسان سبب الاعتقاد ہے اسی واسطے وہ اسباب ضعیف کو قوی مان لیا کرتا ہے انسان کی طبیعت تازگی پسند واقع ہوئی ہے +	۱۱۲	انسان کیونکر معلومات حاصل کرتا ہے اور اس درجے میں کیونکر وقوع غلطی کا احتمال ہے اور اس کا علاج کیا ہے -
۱۲۵	انسان تعمیم کا فریفتہ ہے	۱۱۳	قوت بیانہ اور قوت فہم آدمی کا ذہن کیونکر تصورات تصدیقات اور تصدیقات سے ترتیب قیاس کی طرف ترقی کرتا ہے -
۱۲۶	قصور حافظہ	۱۱۴	تصدیق کے درجے میں کیا غلطی ہو سکتی ہے
۱۲۷	حصہ افراد میں غلطی کا واقع ہونا	۱۱۵	قصور حواس کی تلافی
۱۲۸	غلطی احتمالات	۱۱۶	سبب استدلال لبتی و استدلال اتنی اور قائمے
۱۲۹	حواس انسانی کی یکسانی	۱۱۷	جود و نول سے مترتب جہے اور ہوتے ہیں -
۱۳۰	علم تاریخ کی بنا اور اس کی صحت کا اندازہ	۱۱۸	تعمین اسباب میں غلطی
۱۳۱	دود	۱۱۹	مشاہدات بدیہی میں غلطی
۱۳۲	ماتے انسان پر صحبت اور تربیت کا اثر		

## فہرست مبادی الحکمۃ کی تمام ہوتی

یادداشت نمبری ۱۴۲۸ و ۱۳۹۷

جناب نواب لغنت گورنر بہادر کو بخوبی معلوم ہے کہ مکاتب کے واسطے ایک رسالہ علم منطق کی ضرورت تھی اور جیسی کتاب رکاز تھی مبادی الکلمہ ویسی ہی ہے۔ اکثر لوگوں کو معلوم تھا کہ مکرر اس فن میں ایک کتاب کی مشاشی ہے۔ اور جب سے جناب نواب لغنت گورنر بہادر نے اشتہار جاری فرمایا تو قواعد منطق میں بہت سی کتابیں میرے پاس آئیں۔ ان میں سے ایک کتاب گونڈے کے یادری نویس صاحب کی تھی یادری صاحب نے اس کو اس غرض سے تالیف کیا تھا کہ ہندوستانی عیسائی ڈو عظوں کو انکے مناظرات مذہبی میں بطور دستور العمل کے بکار آد ہو۔ اگرچہ وہ کتاب اس کام کے لئے نہایت عمدہ ہے اور اس کے قواعد اور تعریفات بھی صحیح اور درست ہیں تاہم وہ اشتہار مذکور کے منہار کے مطابق منظور نہیں کی جاسکتی تھی ایک اور رسالہ عربی کے ابتدائی رسالوں کا نیز ترجمہ تھا اور اس میں کوئی نئی بات نہ تھی بلکہ بہت سے ضروری قاعدے اس سے چھوٹ گئے تھے۔ بعض مصنفین نے رسائل عربی و فارسی کے خلاصے ایسی محبت کے ساتھ کئے کہ جن کے دیکھنے سے معلوم ہوا کہ وہ خود اس علم سے ناواقف ہیں کیونکہ ان کے رسالے ترتیب مضامین میں بھی قاصر تھے۔ علاوہ انکے میرے سرشارتہ کی فہرست میں کئی نورسالے آئے ہیں۔ مگر چونکہ ہنوز انکے دیکھنے کی نسبت نہیں آئی ان کی نسبت کسی وقت مابعد میں اپنی رائے عرض کروں گا مبادی الکلمہ جو اس وقت زیر نظر ہے ان سب کتابوں سے بہتر ہے جو اس وقت تک میرے پاس آئی ہیں۔ اور توقع نہیں کہ حال کی ضرورت کے لئے مجھے کوئی کتاب اس سے بہتر ملے گی اور مجھ کو اب کچھ ایسی پروا بھی نہیں رہی۔ مصنف کی لیاقت اس درجے کی ہے کہ وہ اس فن میں کتاب لکھنے پر بخوبی قادر ہے۔ وہ عربی اچھی طرح جانتا ہے۔ اور انگریزی میں بھی ایسی دستگاہ کافی رکھتا ہے کہ علمی کتابوں کو ان کی اصلی زبان میں پڑھ سکتا ہے۔ علاوہ بریں اردو میں اسکا طرز تحریر پاکیزہ ہے۔ اور اس کے بیان میں اتنا زور ہے کہ لفاظی اور تکریر عبارت کے بدون ادب مطلب کر سکتا ہے۔ اور جس لیاقت و استعداد کے طالب علموں کے لئے اس نے یہ کتاب لکھی ہے وہ اُسے ذاتی شناسائی رکھتا ہے۔ کیونکہ وہ آپ سرشارتہ تعلیم میں نوکری کر چکا ہے۔ یہ کتاب نوی ذوالفقار علی کی نظر سے بھی گزر چکی ہے جو ان طرف میں اس فن کی کتابوں پر برائے دینے کی شاید سب سے زیادہ لیاقت رکھتے ہیں ان کے نزدیک یہ کتاب بے نقص ہے۔ اور خصوصاً انکو وہ نئی قسم کی مشائیں بہت پسند آئیں جو کسی قدر سیکر ایام کے مطابق لکھی گئی ہیں اور اسی وجہ سے مجھ کو پہلے یہ تر دہ تھا کہ شاید اس طرح کی مشائیں ہندوستانی طلبہ کو طبع نہوں۔ بروہی ذوالفقار علی اس کتاب کی طرز ادا اور صحت مطالب کی بھی وجہ کرتے ہیں اور اگرچہ خود انگریزی نہیں جانتے تاہم وہ ان قواعد و کوٹھہر بہت خوش ہوئے جو اہل یورپ کی کتابوں میں نہ مل جاتے ہیں۔ اور جن کی طرف جا جا اس سال میں اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ کتاب فتنہ رفتہ ہماری تحصیل اور نامل مار میں

جاری ہونی چاہیے۔ اور میں سفارش کرتا ہوں کہ مصنف کو پانسو روپے سرکار سے بطور انعام عطا کیا جائے اور سررشتہ تعلیم میں جقدر جلدوں کی ضرورت معلوم ہو خرید کی جائیں +  
{حرزہ۔ ایم کمین ڈائریکٹر مدارس مالک شمالی و مغربی}

تقریظ جناب صاحب القاب سر ولیم میو صاحب ہاؤس کے سی ایس۔ آئی لفٹنٹ گورنر  
مالک شمالی و مغربی

{چیمپی گورنمنٹ نمبری ۹۴۱۔ الف ۱۸۷ عیسوی}  
{بنام فصل العلماء ایم کمین صاحب ہاؤس ڈائریکٹر مدارس مالک شمالی و مغربی}

جناب نواب لفٹنٹ گورنر ہاؤس کے ارشاد کے مطابق عرض کرتا ہوں کہ آپ ڈاکٹ نمبری ۷۷۷ مؤرخہ ۲۳ ماہ گذشتہ  
جسکے ساتھ آپ نے کتاب مبادی الحکمتہ مؤلفہ مولوی نذیر احمد پٹی کلکتہ کو گھیسور کی نسبت اپنی اسے کی دداشت پیش کی  
تھی پہنچا اور اس کے جواب میں کیا اطلع دیتا ہوں کہ اس کتاب کی نسبت جو اقبال فرماتے ہیں کہ زبان اردو میں منطق کی  
ایسی ایک کتاب کی بہت ضرورت تھی اور غالباً کہ یہ سالہ جتنے یونکو نافع ہوگا جناب نواب لفٹنٹ گورنر ہاؤس آپ کی اس کتاب  
سے متفق ہیں۔ طرز ادرا مطلب سلیس اور مقبول معلوم ہوتا ہے اور پانسو روپے کا انعام بھی مصنف کی لیاقت سے کچھ زیادہ  
نہیں۔ اس ضمن میں ایک بات یہ بھی قابل تذکرہ ہے کہ اس کتاب کی تالیف اسکے نوچ نہیں سکتی کہ اس کا مؤلف  
زبان انگریزی سے بخوبی واقف ہوا اور فارسی و عربی میں بھی استعداد کامل رکھتا ہو۔ یہ کتاب اس فرض خاص کی  
ایک تکمیل ہے جسے حاصل کرنا جناب لفٹنٹ گورنر ہاؤس کو مرکز خاطر تھا۔ اور جناب ممبر اوٹنٹان یونیورسٹی کلکتہ کے پاس  
میں جو اس امر کی نسبت مرسلت ہوئی توجاہ مج اسی بات کی تائید پر تھے کہ اس ملک میں خطا فی صلیت حاصل کرنے کے لئے  
جقدر انگریزی دانی بافضل شرط ہے اگر اس میں کچھ کمی کر دی جائے تو غالباً کہ مصنف پر ایک نہایت بجا رآمد گروہ  
تیار ہوگا جنکو چاہیے زبان انگریزی کی۔ آئے یعنی عالم العلوم کے درجے تک آتی ہو۔ مگر تاہم اتنی انگریزی جانتے ہوئے  
کہ انکے خیالات کو جلا دینے اور انکی قوت بیان کو مالا مال کر دینے کے لئے کافی ہے۔ انکی انگریزی دانی میں گودرہ کی  
خامی جو مگر مشرقی زبانوں میں انکو ایسی قدرت کاملہ حاصل ہوگی کہ علیحدہ سے انکی انگریزی دانی مشروط ہونے کی صورت  
میں اس کا حاصل کرنا ناممکن تھا۔ نذیر احمد سی طرح کے تعلیم فیتہ عالم کا ایک نمونہ ہے۔ اور جناب لفٹنٹ گورنر ہاؤس  
کے نزدیک سررشتہ تعلیم کے عمدترین مقاصد میں ایک بھی ہے کہ اس قسم کے مصنفوں کا ایک گروہ تیار کرے جیسا کہ  
مرآۃ العروس و ربادہ ای الحکمتہ کا مصنف، جناب نواب لفٹنٹ گورنر ہاؤس پانسو روپے انعام منظور فرماتے ہیں اور  
آپ کو اسکی بھی اجازت دیتے ہیں کہ سررشتہ تعلیم کو جقدر کتابوں کی ضرورت ہو آپ خرید فرمائیں +  
مرقوم ۴۔ باب ۱۸۷ ع مقام جھوٹی۔

ایف ہنوی قائم مقام سیکرٹری درجہ دوم گورنمنٹ مالک شمالی و مغربی۔

# بسم اللہ الرحمن الرحیم

## { اَللّٰهُمَّ اِنَّا لَخَاقِقُ الْاَشْيَاءِ كَمَا هِيَ } ۛ

الحمد للہ کہ اردو اب وہ اردو نہیں رہی جس میں میر حسن کی مثنوی اور میر امن کی چار درویش اور میرزا رفیع السودا کی کلیات کے سوا اے علی کتاب ڈھونڈو اور نہ ملے۔ جستجو کرو اور ہم نہ پہنچے۔ تلاش کرتے رہو اور دستیاب نہو۔ فیض توحید و حکام وقت سے علوم و فنون کی صد کتابیں اردو میں بن گئیں اور بنتی جاتی ہیں۔ کالج تو کالج کسی دیہاتی مکتب میں بھی جا چلو تو دیکھو گے کہ لڑکے کو فصیح الفاظ اور تفرقہ مخارج اور حلت ثغاث پر قادر نہیں۔ تاہم ہر ایک کے دماغ معلومات سودمند و بکار آمد کا ایک ذخیرہ ہے۔ سوال کا جواب معقول دیتا ہے مگر اپنی زبان میں۔ اور بات ٹھکانے کی بتاتا ہے مگر اپنی بولی میں۔ کیا تو ان میں نافذہ وقت کے احکام ہدایہ کے معاملات اور متون کی متاکثر اس سے کچھ کم دقیق ہیں۔ مگر گاؤں کے بچوں سے لیکر سیٹھ لکھی چند تک۔ گوڑیٹ سے لیکر ہندوستانی غوثیٹ تک۔ غریب کا بھی سے لیکر بڑے سے بڑے تعلقہ دار تک۔ اہل معاملہ۔ ذلیل۔ مختار۔ کارندے۔ گماشتے۔ پیروکار سبھی تو بقدر عقل ان میں غور کرتے ہیں ۛ (مصراع)

”تذکرہ کس بقدر رحمت اوست“

غرض اب وہ وقت آپہنچا اور وہ زمانہ آگیا کہ شکل سے شکل مضمون اور پیچیدہ سے پیچیدہ مطلب پر بھی ہم اپنی ہی زبان میں مباحثہ اور مناظرہ کرتے ہیں۔ پس کیا ایسی حالت میں زبان اردو منطق کی حاجت مند نہیں۔ نہیں سخت حاجت مند ہے۔ دعوے کا اثبات۔ حق کا مطالبہ۔ استحقاق کی حفاظت۔ دلیل کی استواری مطلب کی تائید۔ اعتراض کی تردید۔ الزام کا دفعیہ۔ فرب کی پردہ درسی۔ مغالطہ کا افشاء۔ جتنے کہ احقاق حق و ابطال باطل منطق نہیں تو کچھ بھی نہیں ۛ

یہی حاجت دیکھ کر میں نے اس رسالہ اردو میں ضروری مسائل علم منطق جمع کئے۔ باتیں وہی ہیں جو قطبی اور اس سے فروتر کتابوں میں ہیں۔ طرز ادا میرا ہے۔ اور ایک انگریزی رسالہ منطق جناب الفضل العلارایہ کمین صاحب بہادر دام اقبالہم نے عنایت فرمایا تھا تجھ اس سے اخذ کر لیا ہے۔ یوں عربی اور انگریزی ملکر ایک شان خاص پیدا ہو گئی ہے۔ خدا کرے کہ باظہرین کو پسند اور شود مند ہو ۛ

شاید سب سے پہلے مرزا قنیل نے اس فن کو زبان اردو میں قلمبند کیا تھا۔ پہلا قصد اور

اُس میں بلند پروازی مرزا صاحب نے مصطلحات کو بھی بدلا مگر بے لطف جیسا کہ فرست ذیل سے جو صرف نمونے کے طور پر انتخاب کر لی گئی ہے ظاہر ہوگا \*

مصطلحات متعارفہ	مصطلحات طایبہ قتل	مصطلحات متعارفہ	مصطلحات طایبہ قتل
تصدیق معمول سالیہ عموم و خصوص مطلق حد موضوع علم خاصہ	جیوں کا تیوں بھڑ پور پورا توڑ اکری اور پنج بیچ اصل اصل ٹھکانا اپنا اپنا کام	موضوع موجوبہ جزئی عموم و خصوص میں وجہ رسم معنی تہمین	بول چورا جوڑ اچھوتی دوہری اور پنج بیچ باہر باہر مراؤ کا کھر وہ آؤر وہ آؤر

میں نے اس خصوص میں مرزا صاحب کی تقلید نہیں کی کیونکہ میری رائے میں اردو کو بھی تک وہ وسعت حاصل نہیں ہوئی کہ مصطلحات علوم کے لئے اس زبان میں الفاظ مناسب مل سکیں علاوہ اس کے گو عربی زبان اجنبی ہے مگر نا آشنائے محض بھی نہیں اول تو عربی کے سیکڑوں ہزاروں لفظ روزمرہ اردو میں داخل ہیں۔ دوسرے از بسک سالہا سے دراز تک عربی کا چرچا بڑے زور و شور کے ساتھ اس ملک میں رہ چکا ہے۔ اُس کی آواز گوہست ہو گئی ہے۔ مگر خدا نخواستہ ناپید بھی نہیں ہوئی۔ فقط

العبد

نذیر احمد وفقہ اللہ التزوید



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

آدمی کا ذہن منہ کے آئینے کے ہے جس طرح آئینے میں جو چیز سامنے آجائے اس کا عکس منعکس ہو جاتا ہے اسی طرح آدمی کے ذہن میں بھی عکس کی جگہ چیزوں کا خیال پیدا ہوتا ہے مگر آدمی کے ذہن کیلئے آئینے کی مثال خوب بھیک نہیں کیونکہ آئینے میں تو صرف انہیں چیزوں کا عکس منعکس ہوتا ہے جو ہم کو آنکھ سے نظر آسکتی ہیں! و عکس منعکس ہونے کے لئے آئینے کی معادلات الگ شرط ہے۔ مگر آئینہ ذہن میں ہر قدرتی جلد ہے کہ مرتبیت تو مرتبیت جو چیز آنکھ میں نہ آ سکے جس کا عکس آئینے پر نہ پڑ سکے انسان کا ذہن اس کے خیال کو بھی قبول کر سکتا ہے مثلاً گرمی اور سردی کی کیفیتیں ہیں جن کو آنکھ سے نہیں دیکھ سکتے۔ آئینہ اگر خاص حلقہ بھی ہو تو گرمی اور سردی کی تصویریں نہیں دیکھ سکتی۔ پھر بھی موٹے سے موٹے ذہن والا بھی گرمی اور سردی کو خوب سمجھتا ہے

۴  
نظر آئے گا کہ جو چیزیں  
ہیں

اور جانتا ہے کہ گرمی کیا چیز ہے اور سردی کس کیفیت کو کہتے ہیں۔ اور سمجھنے اور جاننے کے وقت گویا گرمی اور سردی کی صورت ذہن کے سامنے اکھڑی ہوتی ہے چیزوں کی صورتیں جو ذہن میں پیدا ہوتی ہیں انہیں صورتوں کو تصور کہتے ہیں یعنی ہر ایک چیز کیلئے جو ایک خاص خیال ذہن میں ہے وہی خیال اس چیز کا تصور ہے مگر جب تک کہ نہ خیال ہی خیال ہو اور جب اس خیال کے ساتھ انسان نے اپنی رائے کو دخل دیا اور اپنی عقل سے اس کی نسبت کچھ حکم لگایا تو وہ خیال اب منصوبہ ہو گیا۔ اور منصوبہ کا نام تصدیق ہے مثلاً جب تک گرمی کا نہ خیال تھا تو تصور تھا اب فرض کرو کہ آدمی نے اپنے ذہن میں یہ منصوبہ باندھا کہ گرمی کی یہ خاصیت ہے کہ جس چیز میں اثر کرتی ہے اس کے اجزاء کو پھیلا دیتی ہے پس گرمی پر اس خاصیت کا حکم لگانا تصدیق کہا جائیگا پس تصدیق بھی ایک طرح کا تصور ہے مگر مع شے زائد یعنی اس میں حکم زیادہ ہوتا ہے کچھ یہ ضرور نہیں کہ حکم ہمیشہ ایجابی ہو بلکہ حکم سلبی بھی ہو کرتے ہیں مثلاً یہ کہ روح کو فنا نہیں۔ عالم کو بقا نہیں \* تصدیق تین تصوروں سے مرکب ہوتی ہے۔ اور چوتھا حکم ہوتا ہے مثلاً روح کو فنا نہیں اس مثال میں پہلے روح کا تصور پھر فنا کا تصور پھر فنا اور روح کی نسبت یہ یعنی فنا روح کا تصور اس کے بعد یہ حکم کہ فنا روح صحیح نہیں یا مثلاً گرمی کی

مثال میں پہلے نفس گرمی کا تصور پھر مطلق اجزاء کے پھیلنے کا تصور پھر اجزاء کے  
 اُس پھیلنے کا تصور جو گرمی سے ہوں سب کے بعد یہ حکم کہ گرمی سے اجزاء کا پھیلنا  
 سچ ہے وہ اہل تصور جس پرست یا نیت کا حکم لگاتے ہیں محکوم علیہ کہلاتا ہے اور  
 جس بات کا حکم لگاتے ہیں وہ محکوم بہ بولا جاتا ہے۔ اور دونوں کی نسبت کو نسبت  
 حکمیتہ کہتے ہیں۔ تصدیق کی تین مثالیں جو اوپر لکھی گئی ہیں اُن میں محکوم علیہ۔  
 محکوم بہ نسبت حکمیتہ کی صراحت ذیل میں کی جاتی ہے :

مثال	محکوم علیہ	محکوم بہ	نسبت حکمیتہ
گرمی	گرمی	اجزاء کا پھیلنا	اجزاء کا وہ پھیلاؤ جو گرمی سے
روح	روح	فنا	فناے روح
عالم	عالم	بقا	بقاے عالم

جب تم تصور اور تصدیق کے معنی سمجھ چکے تو اب غور کرو کہ یہ خیالات جو انسان کے  
 ذہن میں پیدا ہوتے ہیں از قسم تصور ہوں یا از قسم تصدیق سب تو بدیہی نہیں  
 ہیں کہ بے غور و فکر انسان سمجھ لیا کرے۔ کیا سینکڑوں ہزاروں باتیں ایسی  
 نہیں ہیں کہ انسان کی عقل اُن میں کام نہیں کرتی مثلاً گلے اور طلسم اور شجہ  
 اور کیمیا اور بجلی اور روشنی اور حیات اور فرشتے اور آسمان اور ہوا

وغیرہ ہزاروں چیزیں ایسی ہیں کہ ہم انکے تصور سے عاجز نہیں یہی  
 آسمان جس کو ہر روز دیکھتے رہتے ہیں نہیں معلوم کیا چیز ہے۔ اور یہی ہوا  
 جس پر ہماری حیات کا انحصار ہے کون جانے کیا شے ہے۔ سوچ بچار بہت  
 کچھ کیا مگر آدمی کو خود اپنی روح کا تصور صاف طور پر نہ ہو سکا۔ یہ تو تصورات کا  
 حال ہے تصدیقات میں عقل انسان اس سے زیادہ عاجز ہے۔ دیکھو میں گول  
 ہے یا آفتاب کے گرد گھومتی ہے۔ دنیا بے ثبات ہے۔ قیامت کا آنا جتن ہے اس  
 قسم کی ہزاروں باتیں ہیں کہ بڑے سے بڑا عاقل رسول انہیں غور کیا کسے اور  
 پھر بھی شاید بے دلیل سکواطینان کلی حاصل نہ ہو ایک طرف تو شکل اس درجے کا  
 دوسری طرف بہت باتیں ایسی بدیہی ہیں کہ ہر کوئی جانتا اور سمجھتا ہے جیسے آدمی  
 گھوڑا۔ گائے۔ بکری۔ برفی۔ گرمی۔ کالکا تصور بے تامل ہر ایک کو ہو سکتا ہے۔ یہاں  
 یہ کہ آفتاب منج نور ہے۔ اور جتنے عدد و حجت ہوتے ہیں انکے دو برابر حصے ہو سکتے ہیں  
 اس طرح کی تصدیقات کا اذعان محتاج غور و تامل نہیں جس تصور اور تصدیق میں  
 غور اور تامل نہ ہو وہ بدیہی ہے اور جو محتاج فکر ہو وہ نظری۔ جب ثابت ہوا کہ  
 بہت باتوں کے سمجھنے میں انسان کو غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے۔ تو اب دیکھنا  
 چاہیے کہ آیا غور و فکر کے بعد بھی انسان ہر ایک بات کو ٹھیک ٹھیک سمجھ سکتا ہے

یا نہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض مرتبے غور بھی کرتے ہیں فکر بھی کرتے ہیں پھر بھی انسان غلط کی غلط رہتی ہے اور اسی وجہ سے عقلا کی رایوں میں اختلاف واقع ہو کر کوئی کہتا ہے کہ زمین کو گردش ہے۔ کوئی قائل ہے کہ زمین ٹھہری ہوئی ہے۔ آفتاب گھومتا ہے۔ کوئی مانتا ہے کہ دنیا کو ایک دن بالکل قسا ہو جانا ہے۔ کوئی مُتقد ہے کہ نہیں اسی طرح چلی آئی ہے اور اسی طرح ابداً آباد تک چلی جائیگی جب عقلا کا یہ حال ہے تو وہ بر حال عوام پس غور و فکر پر کیا بھروسہ کرے۔ کوئی تدبیر کرنی چاہیے کہ غلطی فکر کا انسداد ہو سکے اس کے لئے علم منطق ایجاد ہوا اور اُس میں ایسے قواعد مضبوط کیے گئے کہ غور و فکر میں اگر اُن قواعد کی رعایت و پابندی ہو تو رائے انسان غلطی سے محفوظ رہے پس عقل کی اصلاح فکر کی تصحیح اس علم کا مقصود اصلی ہے۔ اور بڑا عمدہ مقصود ہے انسان کو مخلوقاتِ عالم پر وجہ شرافت اور بزرگی یہی عقل ہے اور جو چیز اس جوہر شریف کی اصلاح کرے گویا وہ انسان کو انسانیت سکھاتی ہے اہمس صاحب نے اپنی کتاب انگریزی میں منطق کی تعریف منطق کی غرض و غایت اور منطق کے حدود و عمل سمجھانے کو کیا ہی قُلّ و دَلّ طور پر فرمایا ہے کہ جس طرح زبانوں کے لئے علم صرف و نحو موضوع ہوا ہے اسی طرح تصورات یعنی خیالاتِ انسانی کی صرف و نحو علم منطق ہے تاکہ مُبتدی بخوبی سمجھ لے ہم اس مقام پر چند باتوں کی

کچھ صراحت بھی کرینگے۔ اول یہ کہ منطق کچھ ایجاد و اختراع نہیں ہے جیسے کہ قواعدِ صرف و نحو بھی کسی نے اپنی طبیعت سے نہیں بنائے۔ بلکہ لوگ اپنی بول چال میں اُن قواعد کا برتاؤ پہلے سے کرتے تھے انہیں کو انتظام کے ساتھ ترتیب دیکر جمع کر دیا اور اُس فن کا نام صرف و نحو رکھ دیا۔ ناخواندہ اور جاہل لوگ بھی اپنی گفتگو میں اُن قواعد کی رعایت کرتے ہیں۔ اگرچہ اُن قواعد اور انکی ترتیب و انتظام سے محض ناواقف ہیں کیونکہ قواعدِ صرف و نحو بول چال سے لئے اور نکالے گئے ہیں۔ اور بول چال اُنکا ماخذ اور اُن کی اصل ہے کچھ بول چال اُن قواعد پر نہیں بنائی گئی تم نے کتبِ صرف و نحو میں اکثر ٹپچا ہوگا کہ جہاں کوئی قاعدہ کلیہ ٹوٹتا ہوا دیکھا جیسا ہے صرفی اور نحوی شاذ و خلافِ قیاس کہہ کر اپنی جان بچا جاتے ہیں۔ اس کا سبب یہی ہے کہ سہولتِ الضبط و استحفاظ کے لئے مواقعِ استعمال کو تفتیش کر کر کے قواعدِ کلیہ قرار دیئے ہیں مگر قاعدہ زبان کا محکوم ہے کچھ اُس پر حاکم نہیں جہاں قاعدہ نہ چل سکا شاذ کہ دیا۔ اسی طرح لوگ آپس کے مباحثے اور استدلال میں پہلے سے قواعدِ منطق کا برتاؤ کرتے چلے آتے ہیں۔

ارسطا طالیس نے انہیں قواعد کو مضبوط کر کے منطق کی بنیاد ڈالی۔ اور وہ اُس فن کا مدوّنِ اول ہوا نہ موجد۔ دیکھو جس طرح گنوار گنوار کی گفتگو میں بھی صرف

و نحو کے قاعدے ضرور ہوتے ہیں جاہل سے جاہل بھی استدلال کرتا ہے  
 اور دیکھا جاتا ہے تو خاصی طرح مقدمات ترتیب لیکر باضابطہ نتیجہ نکالتا ہے۔ گویا  
 یہ نہ بتا سکے۔ اور نہیں جانتا کہ اسکا استدلال کس قیاس کے پیرائے میں ہے  
 اس کے مقدمات کے کون شکل پیدا کی ہے اور کون سے شرائط انتاج آئیں موجود ہیں  
 کیا تم نے بازاری خلقت لیکر قلی اور مزدور تک کو اپنی بات کی کچھ کرتے اور  
 دوسرے کی بات کو کاٹتے ہوئے نہیں دیکھا۔ یہی استدلال منظر ہے  
 اور یہی علم منطق کا ماخذ اور اسکی اصل ہے۔ ایک بات دوسری یہ کہ ہر ایک علم  
 کے حد و دہوتے ہیں مثلاً صرفی کا یہ کام ہے کہ ہر ایک لفظ کی خاص بنا دے  
 جسکو صیغہ کہتے ہیں تعلق رکھتے۔ نحو کی یہ خدمت ہے کہ بات کی صورت ترکیبی اور  
 لفظوں کے ملاپ اور اس کے اثر و نظر کرے مثلاً زید نے بکر کو مارا ایک بات ہے، صرفی  
 تو اس بات میں اتنی ہی گفتگو کر سکتا ہے کہ زید۔ بکر۔ ہم ہیں اور مارا فعل ماضی ہے  
 صیغہ واحد غائب معروف جس کا مصدر مارنا اور وہ ان لفظوں کو اس طرح دیکھتا  
 ہے کہ گویا زید بکر مارا الگ الگ ہیں اور ایک کو دوسرے سے کچھ واسطہ اور تعلق  
 نہیں۔ اس کے بعد نحوی صاحب تشریف لائے تو انہوں نے یہ سوچا کہ زید  
 فاعل ہے نے علامت فاعل موجود ہے۔ مارا اس فعل ظاہر پڑا ہے بکر مفعول

کو علامتِ مفعولیت۔ فعل فاعل مفعول سب بلکہ یہ بات مجملہ فعلیہ خبریہ ہے۔ دیکھو صرفی  
 نحوی دونوں کو لفظوں سے بحث ہے مگر دونوں کے حدودِ عمل کیسے جدا و ممتاز ہیں  
 ابھی تفسیر صاحبِ نحوی ہیں کہ وہ بھی لفظ ہی کے خواہاں ہیں اور اس بات کا  
 تفتیش کرنا ان کا کام ہے کہ لفظِ زید ہے یا دیز۔ بکر ہے یا کبر۔ مارا ہے یا مثلاً مارا۔  
 فرض کرو کہ بجائے اس بات کے کہ زید نے بکر کو مارا کوئی شخص یہ بولے کہ دیز نے  
 کبر کو مارا تو گو معنی نہ سمجھیں۔ مگر صرفی نحوی کو اس میں کچھ محلِ گفتگو نہیں صرفی  
 یہی کہیگا کہ دیز اور کبر دو اسم معلوم ہوئے ہیں اور ناراض و رصینہ ماضی ہے معنی تو  
 میں نہیں جانتا مگر ناراض و رصینہ معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح نحوی صاحب اپنی ترکیب  
 درست پائینگے کہ فاعل میں فاعل کی علامت ہے مفعول میں مفعول کی فعل ظاہر موجود  
 ہے۔ ہمیں کچھ کلام نہیں کہ جملہ فعلیہ ہے۔ لیکن اگر مارا کی جگہ مار یا بولو تو صرفی  
 حرفِ کبر ہو گا نہ زید نے بکر کو مارا کی جگہ زید کا بکر سے مارا کو تو نحوی کہیگا کیا ستر یا غلط  
 کہتے ہو غرض کہ اسی طرح منطق کے بھی حدودِ عمل ہیں وہ یہ کہ نفسِ طریقہ استدلال  
 اور ترتیبِ مقدمات میں جو غلطی ہو اسکی اصلاح کرے اور شکل کی مہیت کو واسطے  
 انتاج کے آمادہ و مہیا کرے۔ لیکن اگر مقدمات فی نفسہا غلط ہوں تو اس سے  
 منطقی کو کچھ سروکار نہیں مثلاً ایک شخص کہے کہ سب آدمی گھوڑے ہیں اور سب



گھوڑے چار پائے تو سب آدمی چار پائے منطقی کہیگا کہ ایشندال شکلِ اول کے پیرے  
میں ہے۔ ایجابِ صغریٰ کلیتِ کبریٰ تکررِ حد واسطہ سب شرطیں موجود ہیں نتیجہ  
ٹھیک ہے لیکن اگر یوں کھئے کہ سب آدمی گھوڑے ہیں اور بعض گھوڑے چار پائے  
تو فوراً منطقی بول اٹھیںگا کہ خبردار آگے نتیجے کا حاصل مت کرو۔ کلیتِ کبریٰ کی شرط  
مفقود ہے اور شکلِ غیر منتهی۔ پس اس بیان سے تم نے سمجھ لیا ہوگا کہ منطق کا کیا  
کام ہے۔ اگر تم غلط مقدمات مان لو گے یا انکو صحیح فرض کر لو گے تو منطق سے یہ  
امید مت رکھو کہ تمہاری اس غلطی کی اصلاح کریگی منطقوں کی گٹ جتنی مشہور ہے  
سو یہ کچھ منطق کا تصور نہیں خود انکا ہی قصور ہے کہ غلط مقدمات سے استدلال  
کرتے اور آپس میں لڑے مٹے ہیں۔ اب پھر اصل مطلب کی طرف عود کرتے ہیں  
معلوماتِ تصوری و تصدیقی موضوعِ علم منطق ہیں مگر اس حیثیت سے کہ کسی مجہول کے  
دریافت کرنے کا ذریعہ ہوں کیونکہ صرف اسی حالت میں آدمی ان معلومات  
میں خوض و غور کرتا ہے اور غور کا نام آیا اور منطق کا کام پڑا۔ معلوماتِ تصوری  
جنکے ذریعے سے کسی مجہولِ تصوری کو معلوم کریں۔ اُس مجہول کے معرفت اور قول  
شرح کہے جاتے ہیں کیونکہ یہ معلومات اُس مجہول کے بتانے والے اور اُس کے  
شرح کرنے والے ہوئے۔ اور معلوماتِ تصدیقی جنکے ذریعے سے کسی مجہولِ تصدیقی کو

معلوم کریں اُس مجہول کی حجت بولے جاتے ہیں حجت کے معنی دلیل کے ہیں گویا مجہول تصدیقی دعوے تھا اور معلومات تصدیقی اسکی دلیل ہوئی۔ اب دیکھو کہ جب دی کسی مجہول تصویری یا تصدیقی کے معلوم کرنے کے پہلے ہوتا ہے تو اُسکے واسطے وہ اپنے معلومات میں غور کرتا ہے اور اُنکو ایسے ڈھب سے ترتیب دیتا ہے کہ کسی طرح مجہول کو جان لے۔ پس اُسکا غور معلومات ذہنی میں ہوتا ہے اور اُسکو الفاظ سے جو اُن معلومات پر دلالت کے تھے اس مطلقاً قطع نظر رہتا ہے اور یہی سبب ہے کہ مباحث لفظی سے منطقی کو کچھ سُرکا نہیں بلکہ صرف و نحو و سنت و معانی و بلاغت طے لفظوں کو اخذ کرتے اور اُن سے بحث کرتے ہیں مگر یہ بھی تو احتمال ہے کہ کوئی مجہول ایسا پیش آجائے کہ خود انسان اپنے غور سے اُسکو معلوم نہ کر سکے تو ضرورتاً اُسکو دوسرے سے مدد لینی پڑے گی اور وہ سُرکا اُسکو بتائیگا کہ فلاں فلاں معلومات کو اس طور پر ترتیب دینے سے یہ مجہول نکل سکتا ہے لیکن وہ دوسرا جو کچھ بتائیگا آخر کار لفظوں کے ذریعے سے بتائیگا۔ اتنے لگاؤ منطق میں بھی تھوڑی سی بحث متعلق الفاظ کی جاتی ہے وہ اسی قدر کہ لفظ جو معنی پر دلالت کرتا ہے یعنی جب کوئی لفظ بولتے ہیں اور سننے والا اُسکے معنی سمجھ لیتا ہے تو یہ دلالت وضعی ہے یعنی اُس لفظ کو اُس خاص معنی کے واسطے بنا رکھا ہے اور جب مخاطب کو اُس خاص معنی کا افہام و اعلام منظور ہوتا ہے تو وہی لفظ بولتے ہیں پس جب ایک لفظ

بولیں اور مخاطب اسکے پورے معنی جسکے واسطے وہ لفظ بنا ہے سمجھ لے تو اس دلالت کو دالاتِ مطابقتی کہتے ہیں کیونکہ مطابق وضع ہے اور تمام گفتگو میں اسی طرح کی دلالت ہوتی ہے مگر بعض متبے ایسا بھی ہوتا ہے کہ جس معنی کی واسطے لفظ موضوع ہوا تھا اسکے جز پر دلالت کیا کرتا ہے مثلاً اُس ہاتھ اُس عضو کے واسطے موضوع ہوا ہے کہ جسم میں تحلیل ہتھیلی پہنچا بازو کندھے تک سب کچھ داخل ہے تو چاہیے کہ جب لفظ ہاتھ بولیں تو تمام عضو سمجھا جائے مگر دیکھتے ہیں کہ کبھی ایسا نہیں بھی ہوتا مثلاً کہیں کہ فلاں شخص نے پچوی کی تھی حاکم نے اُس کا ہاتھ کٹوا دیا یا میری گولی نشانے سے ہاتھ بھر کے فاصلے پر بھی کہ پہلی مثال میں پہنچے تک اور دوسری مثال میں کہنی تک مراد ہے اور ظاہر ہے کہ پہنچے اور کہنی تک پورا مدلول ہاتھ کا نہیں ہے بلکہ جز پر پس یہ دلالت تقصیتی ہوتی کیونکہ جز ہاتھ جو ان مثالوں میں لفظ ہاتھ کا مدلول ہے اصل میں ہاتھ کا تمام موضوع لہ نہیں ہے۔ بلکہ جز موضوع لہ ہے اس طرح کی دلالت کے لئے تقدم استعمال لازم ہے یعنی لوگ اُس لفظ کو جز معنی موضوع کے واسطے استعمال کرتے ہوں تو گو اصل وضع تمام معنی کے واسطے تھی مگر گویا استعمال نے اسکو جز کے لئے موضوع کر لیا ورنہ ذہن سامع مطابق وضع ضرورتاً تمام معنی موضوع کی طرف متباور ہو گا۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مطلقاً موضوع کہ پر لفظ کی دلالت نہیں ہوتی نہ کل پر نہ جز پر بلکہ ایک دوسرے

معنی پر دلالت ہوتی ہے جبکہ دلالت التزامی کہتے ہیں مثلاً لفظ رستم کی دلالت پہلوان پر شیر کی بہادر پر۔ حاتم کی شخی پر۔ نوشیرواں کی منصف پر۔ شیطان کی شریر پر۔ اور گدھے اور اتوں کی احمق اور بد عقل پر۔ اس طرح کی دلالت کیواسطے معنی موضوع لہ اور معنی مدلول میں التزام کا ہونا ضرور ہے یعنی یہ کہ معنی مدلول معنی موضوع لہ کو لازم ہو اور وہ التزام ایسا قومی ہو کہ لفظ کے سننے کے ساتھ سامع کا ذہن فوراً معنی لازم کی طرف منتقل ہو جائے ورنہ بدون وضع ایک خاص معنی غیر موضوع لہ کو سامع کیونکر سمجھ سکیگا دلالت مطابقتی اور تضمنی کو حقیقت اور دلالت التزامی کو مجاز بھی کہتے ہیں۔ کبھی ایک لفظ کے متعدد معنی بھی ہوتے ہیں اور ہر ایک پر اسکی دلالت تحقیقاً ہوتی ہے جیسے ڈھال ایک تو تلوار کی دھار دوسرے پانی کے قطرات کا سلسلہ۔ یا ڈھال کہ ایک تو ڈھال جس کا ترجمہ فارسی میں سپر ہے دوسرے نشیب علیٰ ہذا القیاس الفاظ منہ گھنٹہ گھڑی تکبیر وغیرہ ایسے الفاظ کو مشترک کہتے ہیں۔ ایسے الفاظ کے استعمال میں ایسے قرینے کا ہونا ضرور ہے جس سے سامع خاص مراد قائل کو سمجھ لے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ لفظ کے اصل معنی موضوع لہ باطل متروک الاستعمال ہو کر دوسرے معنوں کے لئے لفظ کا استعمال کیا جاتا ہے ایسے استعمال کو نقل و لفظ کو منقول کہتے ہیں مثلاً کوفتہ کے معنی کوٹے ہوئے کے ہیں اب کوفتہ خاص ان کباہوں کو کہنے لگے جو گوشت کو

کوٹ پیکر بنا لیتے ہیں اس طرح کی نقل اگر عام لوگوں نے کر لی ہو تو لفظ منقول عرفی ہے ورنہ جس خاص گروہ نے نقل کی ہو اُسی کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ مثلاً ضرب کے لغوی معنی مارنا ہے اور اصطلاح مجاہدین میں خاص عملِ حجابی کا نام ہے تو لفظ ضرب بتقول اہل ہند سہ کہا جائیگا۔ اسی قدر بحث متعلق الفاظ منطقی کے لئے ضرور ہے باقی چند اصطلاحیں اور میں سو اکثر اصطلاحِ نحّا کے مطابق ہیں اور جو اند کے اختلاف سے اُس کو اصل مطلب میں خلل نہیں اب پھر معلوماتِ ذہنی کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ تصوّرات دو قسم کے ہوتے ہیں بعض تصوّرات تو اس قسم کے ہوتے ہیں کہ عقل انہیں تعدّد و شرکت کو جائز نہیں رکھ سکتی مثلاً زید خالہ ولید خاص شخصوں کا تصور کہ جب مثلاً زید کا تصور ذہن میں صورت پذیر ہوا تو اُسکے ساتھ آدمی یہ بھی سمجھتا ہو کہ اس تصور کا مصداق صرف وہی ایک شخص خاص ہو سکتا ہے جو زید کا سہمی ہے اس طرح کے تصوّرات کو جزئی کہتے ہیں اور بعض تصوّرات میں عقل تعدّد اور شرکت کو جائز قرار دیتی ہے مثلاً مطلق انسان کا تصور کہ جب مطلق انسان کا مفہوم عقل میں آیا اُسکے ساتھ ہی عقل نے یہ بھی تجویز کیا کہ افراد متعدّد و شریک انسانیت ہو سکتے ہیں اور زید خالہ ولید وغیرہ بہت سے اشخاص پر انسان صادق آسکتا ہے ایسے تصوّرات کو کلی کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ تصوّراتِ جزئی اتنے کثیر تعداد ہیں کہ انکا انحصار اور انضباط متعذر اور اگر انضباط

میں کوشش بھی کی جائے تو اُس سے کوئی فائدہ معتد بہ حاصل ہونے کی توقع نہیں۔ جزئیات کا تصور بیشتر مشاہدہ اور رویت سے حاصل ہوتا ہے یا سماعت و روایت سے اور رویت ہو یا سناؤ دونوں میں غور و خوض کی چنداں ضرورت نہیں تو ایسے تصورات کیلئے کوئی قاعدہ منضبط بنانے کی بھی حاجت نہیں اور فرض کیا کہ کچھ قواعد منضبط بھی کیے جائیں تو آخر ان کا نتیجہ یہی ہو گا کہ جزئیات کے تصورات کے حاصل کرنے میں غلطی نہو اور مانا کہ انسان نے جزئیات کا تصور ٹھیک ٹھیک حاصل بھی کر لیا تو پھر کیا۔ اول تو وہ تمام جزئیات کا تصور حاصل نہیں کر سکتا اور حتماً کر سکتا ہر اس کا سلسلہ اسی جگہ منقطع ہے ایک یا چند جزئیات کا تصور دوسرے جزئیات کے تصور میں مدد نہیں دے سکتا زید کے جان لینے سے یا کلکتے کے دیکھ لینے سے خالد کے جاننے یا لکھنے کے پہچاننے میں کیا مدد مل سکتی ہو مگر کلیات کا تصور ایک عمدہ اور ضروری چیز ہے اور اسکے ضمن میں ہزاروں لاکھوں جزئیات داخل ہیں ایک کلی کے جان لینے سے اُس کے جملہ افراد جزئی کا علم اجالی حاصل ہو جائے گا پھر کلیات کے علم سے صد ہا جزئیات کا استنباط ہو سکتا ہے اور آدمی اُس سے بڑا کام نکال سکتا ہے جیسے پہلے حرارت کے خواص کلی طور پر معلوم کر لیئے اُس کے بعد ریل اور موخانی کشتی اور صد ہا طرح کی کلوں میں اُن خواص پر عمل کیا پس تصورات میں کلیات کا تصور بڑے کام کی چیز ہے۔ اور اسکی بحث مسائل منطق کا عمدہ مشلہ ہے۔ ان کلیات کا

وجود خارج میں تو ہوتا نہیں صرف ذہن میں البتہ مفہوم کَلِّ موجود پایا جاسکتا ہے۔ مثلاً مُطلق انسان کو اگر دیکھنا چاہو تو تمام دنیا چھان مارو کہیں پتا نہ پاؤ گے۔ زید خالہ ولید وغیرہ جو آدمی تم دیکھتے ہو یہ تو ہرگز انسانِ مُطلق نہیں کیونکہ انہیں انسانیت کے ساتھ ایک شخص کی قید بھی لگی ہے اور ہر ایک کے ساتھ اُسکا تخصُّص جدا ہے جو دوسرے میں نہیں مُطلق انسان دیکھنا ہو تو بس ذہن پر رجوع کرو ورنہ خارج میں کَلِّ کا صرف مِصدق پاؤ گے جو اُسکے افراد کہلاتے ہیں۔ علیم نحو میں جب تم نے ضمیر کا بیان پڑھا ہو گا تو اُس وقت یہ بات بھی بتائی گئی ہوگی کہ اختصار کیلئے ضمیر سب بانی گئی ہیں مثلاً زید عمرو بکر خالہ ولید وغیرہ دس پندرہ آدمیوں کا مذکور ہو کہ انہوں نے ملکر فلاں جرم کا ارتکاب کیا تو حقیقت میں کہنا یہ مقصود ہوتا ہے کہ زید نے اور عمرو نے اور بکر نے اور خالہ نے اور ولید نے اور فلاں فلاں نے ایسا کیا اس تطویل کلام سے بچنے کیلئے ایک لفظ انہوں نے بنایا گیا اب انہوں سے وہی سمجھا جاتا ہے جو زید عمرو بکر خالہ ولید وغیرہ سے مفہوم ہوتا۔ اسی طرح میں کہتا ہوں کہ جب چند چیزیں اس طرح کی دیکھیں کہ کوئی خاص صفت یا خاص حیثیت یا خاص اعتبار میں یکساں پاتے ہیں ایسی سب چیزوں کی نسبت آدمی نے ایک عام خیال کر لیا یہی عام خیال مفہوم کَلِّ ہے اور وہ چیزیں سب اُسکی افراد مثلاً زید خالہ ولید وغیرہ کو دیکھا کہ خط خال کے

تفرقے سے قطع نظر کیا جائے۔ تو دو ہاتھ۔ دو پاؤں۔ دو آنکھیں۔ ناک۔ منہ۔ سر۔ سب کے یکساں ہیں اور ایک ہی وضع کے مخلوق ہیں تو سب کے واسطے وہ عام خیال ذہن میں پیدا ہوا۔ جس پر لفظ آدمی یا انسان دلالت کرتا ہے۔ اب جب کبھی کل افراد انسان کے لئے کچھ سوچنا منظور ہو تو فرداً فرداً زید بکر خالد کا تصوّر ضرور نہیں بس مطلق انسان کا تصوّر کافی ہے۔ اب ذرا یہ بات غور طلب ہے کہ چند چیزوں کی نسبت جو آدمی عام خیال پیدا کرتا ہے آیا اسکے لئے کوئی قاعدہ مقرر ہے یا نہیں سو واضح ہو کہ اسکے لئے کوئی قاعدہ مقرر نہیں اور ہے تو صرف یہ ہے کہ اُن چند چیزوں میں کوئی مشترک بات پائی جاتی ہو زید خالد ولید اس اعتبار سے جس کا ہم نے اوپر بیان کیا آدمی ہیں اور اس اعتبار سے کہ مثل گھوڑوں اور بیلوں اور گدھوں وغیرہ کے جان رکھتے ہیں جاندار اور اس اعتبار سے کہ انکار رنگ کیا ہے۔ گورے یا گالے یا نامڑے۔ غرض کہ ہزاروں طرح کے اعتبار میں جنکی بنا پر آدمی چیزوں کی نسبت عام خیال اپنے ذہن میں پیدا کر لیتا ہے اور ایک چیز ممکن ہے کہ متعدد عام خیالات میں شریک ہو یا متعدد کلیوں کی فرد ہو جیسا کہ ابھی تم کو سمجھا دیا کہ زید آدمی اور جاندار اور مثلاً گورے سب کی فرد ہے یہ کچھ ضرور نہیں کہ وہ سب چیزیں جو کسی ایک عام خیال میں شریک ہیں اور اعتبارات میں بھی شریک ہوں صرف اسی ایک اعتبار میں شریک ہونا کافی ہو جسکی بنیاد پر وہ عام خیال پیدا



کیا گیا ہے مثلاً گورازنگ ایک عام خیال ہے جس میں مثلاً زید جو ایک گوراجٹا آدمی ہے  
 اور دھوبی کے گھر کا دھویا ہوا کپڑا اور بگلا وغیرہ بہت چیزیں شریک ہیں تو یہ چیزیں  
 صرف رنگ کے اعتبار سے بیشک یکساں ہیں ورنہ زید کو بگلے سے کیا نسبت - بگلا  
 ایک نرا جانور ہے زید کو کپڑے سے کیا علاقہ کپڑا ایک کجان بے جس چیز آدمی  
 نے اس خصوص میں یعنی چیزوں کی نسبت عام خیال پیدا کر لینے میں اپنے ذہن کو  
 اس قدر وسعت دے رکھی ہے کہ چند عام خیالات کو جمع کر کے وہ سب زیادہ تر عام خیالات  
 کرتا ہے مثلاً آدمی بھی ایک عام خیال ہے اور درخت بھی عام خیال ہے جس میں نیوٹائیگی  
 امرود - آم - کیلا - سب طرح کے درخت ہیں - آب - میوے اور درختوں کو دیکھا کہ بالیدگی  
 کے اعتبار سے یکساں ہیں اور سب کو ملا کر جسم نامی ایک عام تر خیال پیدا کر لیا - یہاں تک  
 اس تعمیم کو ترقی ہوئی کہ کل موجودات دنیا کو ایک عام خیال موجود یا شے یا چیز میں جمع  
 کر لیا - ایک طرف تو تعمیم میں آدمی کا ذہن یہ اختصار کرتا جاتا ہے دوسری طرف جو تفصیل  
 پر جھکا تو بال کی کھال نکال کر بھی بس نہیں کرتا - جب چند چیزوں کے واسطے عام  
 خیال پیدا کرنا چاہتا ہے تو اس کو ایسی بات کی جستجو ہوتی ہے جو سب میں یکساں پائی  
 جائے اور جب تفصیل کا طالب ہوتا ہے تو وہ ایسی باتوں کی تفتیش کرنے لگتا ہے  
 جو ان چیزوں میں موجب امتیاز و علیحدگی ہیں اور جس طرح علم کیمیا میں

عمل تحلیل ہوتا ہے وہ قسم قسم کی چیزیں الگ الگ کرتا جاتا ہے یہاں تک کہ بالکل یعنی جزئیات پر اتر آتا ہے جکے آگے تفصیل مطلق اور تحلیل بیکار ہے۔ اب کلیات پر غور کرو تو سیکڑوں ہزاروں مفہوم کلی سمجھ میں آ سکتے ہیں لیکن یہ بھی تو سوچنا چاہیے کہ ان میں باخود کیا علاقہ اور کیا نسبت ہے، نسبت چار طرح کی ہے۔ تساوی تباہی عموم خصوص مطلق عموم و خصوص من حیث۔ دو کلیوں میں تساوی کی نسبت۔ اسوقت ہوتی ہے کہ دونوں کے مصداق دونوں کے افراد ایک ہوں مثلاً انسان اور دانشمند جاندار کہ زید خالد ولید وغیرہ یہی آدمی انسان کا بھی مصداق ہیں اور دانشمند جاندار کا بھی کوئی فرد ایسا نہ پاؤ گے کہ اُسکو انسان تو کہہ سکیں اور دانشمند جاندار نہ کہہ سکیں اور نہ بالعکس۔ شاید محکومہ اشتباہ ہوگا کہ دنیا میں بہت آدمی ایسے احمق ہیں کہ آدمی تو ہیں اور جاندار بھی ضرور ہیں مگر دانشمند جاندار نہیں ہیں۔ سو یہاں دانشمندی سے وہ کامل دانشمندی مراد نہیں ہے کہ انسان کے خاص خاص افراد کو حاصل ہوتی ہے۔ آدمی کیسا ہی احمق ہو مگر تاہم سیانے سے سیانے جانور سے زیادہ عقل رکھتا ہوگا۔ جانوروں میں بھی بعض جانور ایسے زیرک ہیں کہ اُنکے افعال دانشمندی پر محمول کئے جاتے ہیں چینیوٹیوں کی عمارت اور بے کا گھونسلہ ضرور ایک خاص سلیقہ ظاہر کرتا ہے انسان تعلیم کر کے جانوروں کے اور عمدہ کام بھی لے سکتا ہے

سکھائے ہوئے گتے اور بند رکھے کیسے کام دیتے ہیں۔ چند ٹولہ مینا آدمی کی لڑائی کی نقل کرنے لگتے ہیں تاہم آہستہ آہستہ ہر علم ہر کچھ اور چیز۔ کتنا طوطے کو پڑھایا پروہ حیواں ہی رہا کیا اس سکھانے پڑھانے سے کوئی جانور بھی وعقل حاصل کر سکتا ہے جو خداوند عالم نے خاص بنی آدم کو عطا فرمائی ہے پس دانشمند جاندار میں وہی دانشمندی مراد ہے جو سوائے افراد انسان کے اور مخلوقات کو نہیں دیکھتی یعنی بات پیدا کرنا۔ اور اسی دانشمندی کو عقل و تعقل اور ادراک کلیات سے تعبیر کیا گیا ہے الغرض انسان اور دانشمند جاندار دونوں کلیوں میں تساوی کی نسبت ہے تباہی اُسکو کہتے ہیں کہ دو کلیوں کے مصداق دونوں کے افراد علیحدہ علیحدہ ہوں جیسے پتھر اور درخت دو کلیاں ہیں کوئی چیز ایسی نہیں ہو سکتی کہ اُسپر پتھر اور درخت دونوں کے اطلاق ہو سکے۔ درخت میں قوت بالیدگی شرط ہے کہ وہ حجر کے خلاف ہو پتھر صدیوں کیونکر جمع ہو سکتی ہیں۔ عوم و خصوص مطلق یہ ہے کہ ایک کلی عام ہو اور دوسری خاص جہاں جہاں خاص کلی صادق آئے اور جو چیز خاص کلی کی فرد ہو عام کلی بھی اُسپر صادق آئے اور وہ چیز اُس عام کلی کی بھی فرد ہو مگر اس کا عکس نہیں یعنی ضرور نہیں کہ جس چیز پر عام کلی صادق آئے اور جو چیز عام کلی کی فرد ہو خاص کلی بھی اُسپر صادق آئے۔ اور وہ چیز اُس خاص کلی کی بھی فرد ہو مثلاً جاندار آدمی و کلیاں ہیں

جاندار عام کٹی ہے اور آدمی خاص کٹی۔ جو چیز آدمی کا مصداق اور آدمی کی فرد ہے مثلاً تیر خالد۔ ولید وغیرہ وہ ضرور جاندار کا مصداق اور جاندار کی فرد بھی ہے لیکن بہت چیزیں ہاتھی اونٹ گدھا گھوڑا ایسے ہیں کہ جاندار کا مصداق اور جاندار کی فرد تو ہیں۔ مگر آدمی کا مصداق اور آدمی کی فرد نہیں ہیں۔ عموم خصوص میں مجہود کہلاتا ہے کہ ایک کٹی دوسری کٹی کی نسبت ایک حیثیت سے خاص اور دوسری حیثیت سے عام ہو۔ مثلاً جاندار اور سفید رنگ و کلیاں ہیں کہیں تو جاندار سفید رنگ کی نسبت عام ہے کیونکہ جاندار چیزیں مختلف رنگوں کی ہوتی ہیں۔ کچھ سفید رنگ ہونی چکی خصوصیت نہیں۔ دیکھو بگلا اور بعض کبوتر تو سفید رنگ ہوتے ہیں اور کوا اور اکثر ہاتھی اکثر بھینسیں جاندار سیاہ رنگ ہوتے ہیں۔ طوطے سبز رنگ بعض مچھلیاں سرخ۔ اور اسی طرح کہیں سفید رنگ جاندار کی نسبت عام ہے کیونکہ سفید رنگ تو کچھ جانداروں میں منحصر نہیں بعض چیزیں بے جان بھی سفید ہوتی ہیں جیسے کپڑا اور کاغذ جن پر کوئی اور رنگ نہ ہو۔ کلیوں میں نسبت کا مدار اس بات پر ہے کہ جو چیزیں ایک کٹی کی افراد ہیں کما تشک ہی چیزیں دوسری کٹی کی فردیں بھی ہیں اگر معلوم ہو کہ جو چیزیں ایک کٹی کی افراد ہیں ہی دوسری کٹی کی فردیں بھی ہیں تو اسکا حقیقت میں یہ مطلب ہے کہ جن خاص چیزوں کی نسبت کسی ایک اعتبار سے ایک عام خیال پیدا کیا تھا انہیں چیزوں کی نسبت کسی دوسرے

اعتبار سے دوسرا خیال پیدا کیا گیا۔ پس چیزیں موبہ میں اعتبار دو ہیں۔ اور عام خیال دو۔ ایسے دو عام خیال یا ایسی دو کلیوں میں تساوی کی نسبت ہوتی ہے۔ اور چونکہ دو کلیاں ہیں۔ دونوں کی طرف سے اجتماع اور افتراق پر لحاظ کرنے سے ایک مادہ اجتماع کا ہو سکتا ہے اور دو مادے افتراق کے۔ اسکا یہ مطلب کہ دونوں کلیوں کے افراد کو جمع کر کے دیکھو کہ ایسی فردیں کتنی ہیں جن پر دونوں کلیاں صادق آتی ہیں ان فردوں کو مادہ اجتماعی کہتے ہیں اور ممکن ہے کہ بعض فردیں اپنی کلیں جنہ صرف ایک کلی صادق آتی ہو اور دوسری نہیں۔ یہ فردیں مادہ افتراقی ہیں یہ تو ایک کلی کی طرف سے ہوا۔ اور اسی طرح دوسری کلی کی طرف سے بھی ہو سکتا ہے پس وہ مادے افتراق کے ہونگے توجہ کلیوں میں تساوی کی نسبت ہوگی تو صرف ایک مادہ اجتماع کا ہوگا اور یعنی کوئی فرد ایسی نہ پائے گے کہ صرف ایک کلی کی تحت میں ہو اور دوسری کی تحت میں نہ ہو پس تساوی کی حالت میں مادہ افتراق بالکل نہیں ہوتا۔ اور تباہی کی صورت میں یہ ہوتا ہے کہ چند چیزوں کی نسبت کسی وجہ شراکت کے اعتبار سے ایک عام خیال پیدا کیا یعنی ان چیزوں کو ایک مفہوم کلی کی فرد قرار دیا اور ان چیزوں میں سے کوئی چیز نہ لی بلکہ بالکل دوسری چیزیں لیکر انکو کسی دوسرے مفہوم کلی کی فرد بنایا۔ تو یہ دو مفہوم کلی با خود متباہ ہیں اور کوئی فرد ان میں مشترک نہیں یعنی ان میں مادہ اجتماعی نہیں ہوتا دونوں

کلیوں کی طرف سے افتراق ہی افتراق ہے۔ اور عام خاص مطلق یوں پیدا ہوتا ہے کہ چند چیزوں میں کوئی وجہ مشترک پا کر انکی نسبت عام خیال پیدا کیا۔ اور انکا ایک مفہوم کلی بننا پھر ان چیزوں کے ساتھ اور چند چیزیں ملا کر کسی اور وجہ مشترک کی بنیاد پر دوسرا عام مفہوم کلی قرار دیا۔ ایسی حالت میں پہلی چیزیں تو دونوں کلیوں کی تحت میں ہیں لیکن دوسری چیزیں جو بعد کو شامل کی گئیں تھیں وہ صرف عام ترکیبی کی افراد ہیں یا یوں کہو کہ چند چیزوں میں کوئی بات یکساں طور پر مشترک تھی اور اُس بات کے اعتبار سے ان چیزوں کے لئے ایک مفہوم کلی بنا رکھا تھا اب ان چیزوں میں سے چند چیزوں میں کوئی ایسی خاص بات مشترک پائی جو باقی چیزوں میں نہیں ہے۔ اور اُس خاص بات کی نظر سے پہلی کلی کی ذیل میں ایک اور مفہوم کلی قرار دیا۔ یہ دوسری کلی بھی عام ہے لیکن اپنی افراد کے مقابلے میں۔ مگر پہلی کلی کے مقابلے میں فی الحقیقت اُسی کے چند افراد کا ایک متنازع نام ہے اور اسی واسطے اُسکے مقابلے میں غلط ہے۔ اس بیان کو عام خاص مطلق کی مثال سے منطبق کرو تو جلد سمجھو گے بغرض یہ کہ جن دو کلیوں میں عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی انہیں ایک مادہ اجتماع کا ہوگا اور ایک مادہ افتراق کا یا تو افتراق کا پہلی کلی کے ان افراد میں ہوگا جو خاص کلی سے علیحدہ رکھے گئے ہیں ایک نسبت اور باقی ہے عموم و خصوص من وجه۔ وہ یوں پیدا ہوتی ہے کہ پہلے چند چیزوں کے لئے

ایک مفہوم کلی قرار دیا پھر ان میں سے چند لیکر اور چند اور چیزیں باہر کی ملا کر ایک دوسری کلی بنائی تو جو چیزیں دونوں میں مشترک ہیں دونوں کی فردیں ہیں اور دونوں کا مادہ اجتماعی ہیں۔ اور دو قسم کی فردیں آکر ہیں۔ ایک وہ کہ پہلی کلی کے تحت میں ہیں۔ دوسری سے الگ ہیں۔ دوسری وہ جو دوسری کلی کے ذیل میں ہیں۔ اور پہلی کلی سے خارج ہیں پس عموم و خصوص من حیث میں ایک مادہ اجتماع کا ہوتا ہے اور دو مادے افتراق کے + کلیوں کی باہمی نسبت تو تم نے معلوم کی۔ اب کلیوں کی نقیضوں کو دیکھو کیونکہ وہ بھی تو ایک طرح کی کلی ہیں مثلاً۔ انسان کلی ہے۔ اور لا انسان یعنی جو آدمی نہ ہو۔ یہ بھی ایک کلی ہے پس جن دو کلیوں میں تساوی کی نسبت، انکی نقیضوں میں بھی ضرور وہی تساوی کی نسبت ہوگی۔ اسکو یا تو مثال میں سمجھ لو مثلاً انسان اور دانشمند جاندار دو کلیاں ہیں جن میں تساوی کی نسبت ہے۔ انکی نقیضوں میں بھی ہی نسبت یعنی جو انسان نہیں وہ دانشمند جاندار بھی نہیں اور بالکس اسکے یا دلیل عقلی سے سمجھو کہ کلیوں کی نسبت باہر کی چارہ کثرت بالانسیبوں میں منحصر ہونا انحصار عقلی ہے۔ غور سے سوچو تو ان چار صورتوں کے سوا اور کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی۔ پس اگر دو تساوی کلیوں کی نقیضوں میں تساوی کی نسبت نہ ہوگی تو بتائیں یا عموم و خصوص مطلق یا من حیث باقی تین نسبتوں میں سے کوئی نسبت ہوگی۔ بتائیں تو ہر وہ نہیں سکتا۔ کیونکہ بتائیں میں صرف افتراق کا ایک مادہ ہوتا ہے

اور نقیضوں کا افتراق اصل کلیوں کی تساوی کو باطل کر دیگا۔ کیونکہ نقیضوں کے افتراق کے تو یہی معنی ہیں کہ جہاں ایک کلی کا نقیض صادق آئے تو دوسری کلی کا نقیض صادق نہ آئے اور جب دوسرے کا نقیض صادق نہ آیا تو اصل کلی صادق آئے گی کیونکہ ایسا تو ممکن نہیں کہ دونوں اصل نقیض صادق نہ آئیں اور کوئی چیز نہ ہست ہو اور نہ نیست ہو اور جب دوسری کلی اصل صادق آئی تو نسبت تساوی جو دونوں اصل کلیوں میں تھی مستلزمِ اسبات کی ہو کہ ضرور پہلی کلی اصل بھی صادق آئے اور فرض یہ کیا گیا ہے کہ پہلی کلی کا نقیض صادق ہے تو اصل کلی اور اس کا نقیض دونوں صادق آئے یعنی ایک چیز ہست بھی ہوئی اور نیست بھی ہوئی اور خیال ہو کہ الغرض و تساوی النسبت کلیوں میں بتائیں نہیں ہو سکتا اور تساوی تم نہیں مانتے تو عموم خصوص کسی طرح کا ہوگا مطلق یا مطلقہ جو دونوں طرح کے عموم خصوص میں مادہ افتراقی ضرور ہوتا ہے اور پھر وہی قباحۃً لازم آئے گی جو تبیین فرض کرنے سے لازم آئی تھی کیونکہ بتائیں میں بھی تو مادہ افتراق ہی مستلزمِ محال پایا گیا تھا اور ضرور ہوا کہ سوائے تساوی اور کوئی نسبت نہ ہو و هذا اما ادعینا ہ جن و کلیوں میں باخود بتائیں کی نسبت ہونے کی نقیضوں میں بتائیں جزئی کی نسبت ہوگی۔ تم بتائیں جزئی کا نام سنکر گھبرائو گے کہ یہ پانچویں نسبت کہاں سے پیدا ہوئی۔ سو واضح ہو کہ بتائیں جزئی کوئی پانچویں نسبت نہیں بلکہ اُس بتائیں کا نام ہے جو کبھی بتائیں کلی کی شکل



میں ہوا اور کبھی عموم و خصوص من حیث صورت میں یہ تو تم ٹپڑ چکے ہو کہ عموم و خصوص من حیث  
 میں صرف ایک ہی مادہ اجتماع کا ہوتا ہے اور دو مادے افتراق کے پس عموم و خصوص  
 من حیث میں افتراق زیادہ ہونے سے اسکو تباہی سے زیادہ قریب ہو۔ تاہم وہ افتراق  
 جو عموم و خصوص من حیث میں ہوتا ہے ایسا افتراق کلی نہیں ہوتا جو تباہی کلی میں ہوا  
 کرتا ہے کیونکہ جہاں دو مادے افتراق کے ہیں ہاں عموم و خصوص من حیث میں ایک  
 مادہ اجتماع کا بھی تو لگا ہے۔ الغرض ایسی مباینت کہ کبھی کلیتاً افتراق ہو جیسا کہ  
 تباہی کلی میں ہوا کرتا ہے اور کبھی کلیتاً افتراق تو نہ ہو مگر افتراق کو غلبہ ہو جیسا کہ عموم  
 و خصوص من حیث میں ہوا کرتا ہے اسی کا نام تباہی جزئی رکھ لیا ہے۔ تباہی کے لفظ سے  
 ایک مخالفت مفہوم ہوتی ہے اور ذہن اس بات کی طرف متبادر ہوتا ہے کہ جن دو کلیوں  
 میں تباہی کی نسبت ہے وہ ایک دوسرے کی ضد و نقیض ہیں۔ سو تباہی کو تناقض کا مراد  
 مت سمجھو اگر تباہی سے صرف تناقض مراد ہوتا تو ضرور دو تباہی کلیوں کے نقیضوں میں  
 بھی تباہی کلی ہوتا کیونکہ ظاہر ہے کہ اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین دونوں  
 محال ہیں پس اگر تباہی کلیوں کے نقیضوں میں تباہی کلی ہو بلکہ تباہی جزئی ہو تو مادہ  
 اجتماعی جو عموم و خصوص من حیث میں ہوا کرتا ہے مستلزم ارتفاع نقیضین ہو جائے۔  
 مثلاً وجود و عدم دو تباہی کلیاں ہیں اور ان کے نقیض لا وجود و لاعدم میں اگر تباہی جزئی کی

نسبت ہو تو ایک مادہ ایسا بھی ہونا ضرور ہوگا کہ لا وجود و لاعدم دونوں مجتمع ہوں و اُن کا  
 مجتمع ہونا یا وجود و عدم دونوں کا مُرتفع ہونا ایک ہی بات ہے اور جب وجود و عدم دونوں  
 مُرتفع ہوئے تو نقیضین کا ارتقاع لازم آیا۔ غرض کہ تباہی سے صرف تناقض مراد نہیں  
 ہوتا بلکہ کبھی تناقض اور کبھی مغایرت۔ پس تباہی میں دو نسبتیں داخل ہیں ایک تناقض  
 دوسری مغایرت۔ سوچن دو کلیوں میں تباہی کُل کی نسبت اس معنی کر کے ہے کہ اُن  
 میں تناقض ہے تو اُن کے نقیضوں میں بھی تباہی جزئی اس معنی کر کے ہے کہ اُن  
 میں تناقض ہے اور جب دو کلیوں میں تباہی کُل اس معنی کر کے ہے کہ انہیں مغایرت ہے  
 تو اُن کے نقیضوں میں تباہی جزئی اس معنی کر کے ہے کہ اُن میں عموم و خصوص من جہ  
 کی نسبت غرض کہ اصل کلیوں کی نسبت تباہی کُل میں تناقض اور مغایرت دو نسبتیں  
 داخل ہیں اور اُن کے نقیضوں کی نسبت تباہی جزئی میں بھی تناقض اور عموم و خصوص  
 من جہ داخل ہیں۔ اور متغایر کلیوں کے نقیضوں میں عموم و خصوص من جہ پہلے کی جیسے  
 کہ دونوں کلیاں نقیض یکدیگر تو ہیں نہیں کہ اُن کا ارتقاع کہ وہی اُن کے نقیضوں کا اجتماع ہے  
 محال ہوا اور جب دونوں کے نقیضوں کا اجتماع ممکن ہو تو مادۂ اجتماعی پیدا ہو گیا جو عموم  
 و خصوص من جہ کے لئے ضرور ہوتا ہے۔ اب دو مادے افتراقی پیدا کرنے کو باقی ہے۔  
 سو جب کہ دو اصل کلیوں میں باوجود تغایر ہے اسکے یہ ہی معنی ہیں کہ ایک صادق آتی ہے

تو دوسری نہیں صادق آتی۔ یا یوں کہو کہ ایک اصل کلی صادق آتی ہے تو دوسرے کا نقیض صادق آتا ہے۔ یا یوں کہو کہ ایک اصل کلی کا نقیض صادق نہیں آتا تو دوسرے کا نقیض صادق آتا ہے۔ تو دونوں اصل کلیوں کی نقیضوں میں افتراق حاصل اور چونکہ دونوں طرف سے نسبت واحد ہے دو مادے افتراق کے حامل ہونگے اور اب عموم و خصوص من وجه پورا ہو گیا وہ تباہین کلی جو مغایرت کے پیرایے میں ہوتا ہے اسکی مثال ہے درخت اور پتھر ان کے نقیضوں میں عموم و خصوص من وجه اس طرح ہے +

مادۂ اجتماع درخت بھی نہیں اور پتھر بھی نہیں مثلاً جاندار حیر ہے۔  
 مادۂ افتراق درخت تو نہیں مگر یہ بات نہیں کہ پتھر بھی نہ تو مثلاً سنگ مرمر  
 ایضاً پتھر تو نہیں مگر یہ بات نہیں کہ درخت بھی نہ تو مثلاً آم کے پودے  
 اب یہاں ایک شبہ پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ جب تغایر اور تناقض و مختلف حالتیں ہیں  
 تو انکو اصل کلیوں میں تباہین کلی اور انکے نقیضوں میں تباہین جزئی نسبت واحد کیوں  
 قرار دیا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ جب دو کلیوں کے افراد الگ الگ ہوئے اور دونوں کے  
 مصداق جدا جدا پائے گئے تو یہ ایک حالت ہے، اب یہی بات کہ حالت کیوں پیدا ہوتی ہے  
 تناقض سے یا مغایرت کی وجہ سے سو یہ بالکل ایک دوسری بحث ہے، تناقض ہو یا مغایرت افراد  
 و مصداق کے تعلق سے کلیوں پر ایک ہی طرح کا اثر ظاہر ہوتا ہے جن دو کلیوں میں

عموم و خصوص مطلق ہو انکی نقیضوں میں نسبت تو وہی ہوتی ہے مگر منقلب یعنی عام کلی کا نقیض خاص ہو جاتا ہے اور خاص کا عام مثلاً جاندار اور عاقل میں عموم و خصوص مطلق ہے جاندار عام ہے اور عاقل خاص اور انکی نقیضوں میں نسبت تو وہی ہے مگر لایعقل عام ہے اور بے جان خاص۔ کیونکہ بعض چیزیں لایعقل تو ہوتی ہیں مگر بے جان نہیں ہوتیں یعنی جاندار ہوتی ہیں جیسے چارپائے حشرات الارض وغیرہ جن دو کلیوں میں عموم و خصوص من و جمہ کی نسبت ہو انکی نقیضوں میں ہی بتائیں جزئی ہوتا ہے جو اُپر مذکور ہوا اس واسطے کہ عینین یعنی دونوں اہل کلیوں میں تناقض تو ہے نہیں ورنہ عموم و خصوص من و جمہ کہ متسلم ایک مادہ اجتماعی کا ہے صورت پذیر نہوتا تا ہم افتراق کے دو اہل سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ افتراق کو غلبہ ہے اور عینین کا افتراق وہی انکی نقیضین کا افتراق ہے کیونکہ عینین کے افتراق کے تو یہی معنی ہیں کہ ایک عین کلی صادق آتی ہے تو دوسری کا عین صادق نہیں آتا۔ یا یوں کہو کہ دوسری کا نقیض صادق آتا ہے تو پہلی کلی جس کا عین صادق آتا ہے اس کا نقیض صادق نہیں آتا۔ اور دونوں کلیوں کی طرف سے یہی نسبت ہے، تو نقیضین میں مادے افتراق کے ہو چکے اور جب کہ عینین میں وجہ نسبت عموم و خصوص من و جمہ مادہ اجتماع ہے تو اس کا ہر ہے کہ عینین میں جو افتراق کے دو مادوں سے مغایرہ کا ہونا پایا جاتا ہے وہ مغایرہ

درجہ تناقض تک نہیں پہنچی ورنہ مادہ اجتماع گویا اجتماع نقیضین ہوتا اور جب  
 عینین میں تناقض نہیں تو انکی نقیضوں کا ارتفع جائز ہو کہ وہی انکے لئے مادہ  
 اجتماعی ہے۔ غرض کہ ثابت ہو گیا کہ عموم و خصوص من وجہ والے دو کلیوں کے  
 نقیضوں میں بھی عموم و خصوص من وجہ ہوتا ہے مگر یہ بتاؤ کہ جنرل کی ایک شق ہے  
 ابھی دوسری شق بتاؤ کلی کی باقی ہے۔ چونکہ کلیوں میں عموم و خصوص من وجہ  
 ہوتا ہے انہیں کبھی تو عموم و خصوص مساوی درجے کا ہوتا ہے جیسے حیوان امیض میں  
 تو ایسی کلیوں کی نقیضوں میں بھی ویسا ہی عموم و خصوص من وجہ پایا جاتا ہے۔ کبھی  
 عینین میں مساوی درجے کا عموم و خصوص نہیں ہوتا مثلاً جاندار۔ اور لا نقیض کہ  
 دونوں میں عموم و خصوص من وجہ تو ہے مگر مساوی درجے کا نہیں کیونکہ حیوان کے مقابلے  
 میں لا نقیض نقیض خاص ہے یعنی عاقل کی نقیض ہے جو حیوان سے خاص تھا اب پھر  
 ان کا نقیض لیا کیونکہ نسبت نقیضوں میں دریافت کرنی ہے تو نقیض عام اور نقیض  
 خاص یعنی عین خاص ہو گیا اور اگر نقیض عام اور عین خاص میں مادہ اجتماعی فرض  
 کیا جائے تو یہ معنی ہونگے کہ خاص ہو اور عام نہ ہو اور یہ محال ہے پس واقف ترقی  
 مادے رہ گئے۔ اور اسی کا نام نسبت بتاؤ ہے۔ چونکہ ذرا پیچیدہ سی بات ہے مثال  
 میں اسکی تصریح کرنی پڑی۔

## اصل کلی

لا یعقل

حیوان

## نقیض

غیر لا یعقل یعنی عاقل

لا حیوان

لا حیوان ہو عاقل نہ ہو درست جیسے دیوار

مادۃ انزاق

عاقل ہو لا حیوان نہ ہو یعنی حیوان ہو درست جیسے آدمی

الایضاً

لا حیوان ہو اور عاقل ہو غلط کیونکہ ممکن نہیں کہ خاص یعنی

مادۃ اجملع

عاقل ہو اور عام یعنی حیوان نہ ہو۔

ایک کلی کی نسبت دوسری کلی سے تو تم جان چکے۔ اب اس بات کو سمجھو کہ کلی کو خود اپنے افراد کے ساتھ کیا نسبت ہوتی ہے اور کس طرح کا تعلق کلی اپنے افراد کے ساتھ رکھا کرتی ہے۔ بتو میرا حال سے خالی نہیں یا تو کلی اپنے افراد کی تمام ماہیت ہوگی یا تمام ماہیت تو نہیں مگر دخل ماہیت یعنی جزو ماہیت۔ اور یا یہ صورت ہوگی کہ نہ تمام ماہیت ہے، اور جزو ماہیت بلکہ بالکل خارج از ماہیت ہے۔ پہلے یہ تو سمجھ لو کہ ماہیت کس کو کہتے ہیں سو ماہیت وہ ہے کسی چیز کو اس کے شخصیات خارجی سے مجرّد کر کے دکھیں اور شخصیات ظاہری سے مجرّد کر نیکی بعد جو کچھ اُس شے کا مضمون ہو وہی اسکی ماہیت ہے مثلاً زید ایک شخص خاص

قریباً اندام طویل القامت - سفید رنگ از صنف ذکر ہے۔ اب قریبی اندام - طوالت قامت  
 بیاض لون - اور مرد ہونا - یہ سب اسکے تشخصات ظاہری ہیں - اور اسی طرح کے اور  
 بہت تشخصات اسمیں ہونگے ان سب زید کو علمیہ کہہ کر تو زیدؔ انسان رہ جائیگا - اور  
 انسان زید کی ماہیت ہے اور چونکہ تمام ماہیت ہی نوع ہے پس نوع وہ کلی ہوئی جو اپنے  
 افراد کی تمام ماہیت ہو اور اگر کلی اپنے افراد کی تمام ماہیت نہ ہو بلکہ جزیرہ ماہیت ہو تو  
 دیکھنا چاہیے کہ کس طرح کا جزر ہے - آیا جزر عام ہے یا جزر مخصوص مثلاً آدمی کو کوئی  
 جاندار عاقل سے تعبیر کرے تو بیشک جاندار عاقل انسان کی ماہیت ہے اور دو جزر  
 سے مرکب جاندار اور عاقل - سو جاندار جزر عام ہے کہ انسان اور گدھے گھوڑے  
 سب پر صادق آتا ہے اور عاقل جزر مخصوص ہے کہ عاقل کی قید نے اس تعمیم کو جو  
 جاندار میں تھی باطل کر دیا تو جزر عام جنس کہلاتا ہے اور جزر مخصوص فصل پس جنس وہ  
 کلی ہوئی جو داخل ماہیت ہو مگر نوع سے عام تر ہو اور فصل وہ کلی ہوئی جو داخل ماہیت ہو  
 اور جنس کی مخصوص ہو - اب جنس کی تعمیم اور فصل کی تخصیص بخود ہی تفصیل چاہتی ہے  
 وہ یہ کہ عموم و خصوص کے مدارج متفاوت ہوتے ہیں موجودات عالم پر ایک نظر اجمالی  
 کی جائے تو اس سلسلہ نظام دنیا میں سب چیزیں آپس میں ایک طرح کی مناسبت  
 رکھتی ہیں اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اصل واحد کی فروع ہیں اور ہر ایک میں کوئی

خاصہ تجزیہ کا یہ ہر وہ شے ممتاز و علیحدہ ہو گئی ہے۔ یہ بحث بہت دقیق ہے اور مباحث امور عامہ سے متعلق ہے۔ بتدی عام طور پر اتنا سمجھ لے سکتا ہے کہ پہلے موجود ایک عام بات جس میں کل کائنات داخل ہیں۔ پھر موجود میں دو تفریقیں ہوں گی جو ہر اور عرض۔ جو اپنی ذات کا خود قائم و موجود ہے جو ہر اور جس کا قیام تابع دوسرے کے قیام کا ہے وہ عرض ہے مثلاً رنگ و شکل۔ اب شق اعراض کو چھوڑ تو جو ہر میں عقول و ارواح بھی داخل ہیں انکو جدا کر دینے کے لئے جو ہر کی دو قسمیں ہیں مادیات اور مجردات۔ اب مادیات کی دو قسمیں۔ نامی یعنی بالندہ اور غیر نامی یعنی جا پھر نامی میں ذی روح اور غیر ذی روح۔ اور ذوی الارواح میں عاقل یعنی انسان اور غیر عاقل یعنی جانور۔ انسان میں زید خالد وغیرہ۔ تو دیکھو کہ موجود میں کسی قسم کی تخصیص بعد تخصیص ہو کر موجود سے اتنی تو جو ہر پھر مادی۔ پھر نامی۔ پھر ذی روح اور پھر انسان اور سب آخر میں زید جزئی حاصل ہوا۔ اُدھر موجود میں غایت درجے کی تقسیم تھی۔ اُدھر زید جزئی میں غایت درجے کی تخصیص ہے سلسلہ مذکورہ میں موجود سے عام تر نہیں اور زید جزئی سے خاص تر نہیں۔ اور سلسلے کے اجزائے متوسط من جہ عام ہیں اور من جہ خاص مثلاً نامی کہ مقابلہ مادی کے خاص ہے لیکن ذی روح کے مقابلے میں عام ہے موجود سے لیکر ذی روح تک انسان کے لئے سب



جنسیں ہیں جو جنسِ الانجاس یا جنسِ عالی ہے اور ذی روح یا جاندار جنسِ سافل یا جنسِ قریب ہے۔ اجزاءِ متوسطہ عوم کی حیثیت سے جنس ہیں اور خصوص کی حیثیت سے نوع جیسے موجود جنسِ الانجاس ہے۔ انسان نوعِ الانواع ہے۔ کیونکہ موجود کے اوپر کوئی جنس نہیں اسی طرح انسان کے تحت میں کوئی نوع نہیں آگے تو تعمیم ہی باقی نہیں بلکہ تشخصات ہیں۔ سلسلہ مذکورہ میں ہر ایک کُلّی اس کُلّی کے واسطے جو بلا فاصلہ اُس کے ماتحت ہے جنس ہے اور کُلّی ماتحت اُس کے لئے نوع مثلاً نامی جنس ہے ذی روح کے لئے۔ اور ذی روح ایک فرع ہے نامی کی اسی طرح کُلّی اپنی اُس کُلّی ماتحت کے لئے جنس ہے جو اُس سے سلسلے میں فاصلہ پر واقع ہے۔ مثلاً نامی بھی جنس ہے انسان کی۔ گو نامی اور انسان میں جنس حیوانِ متوسط ہے اور وہ جنس جو بلا فاصلہ ہو جنسِ قریب بولی جاتی ہے۔ اور وہ جنس جس میں کوئی اور کُلّی حائل ہو جنسِ بعید۔ انسان کیلئے سوائے حیوان کے سلسلے کے اور سب کُلّیاں اجناسِ بعیدہ ہیں۔ وہ فصل جو جنسِ قریب کی مخصص ہے فصلِ قریب کہلاتی ہے جیسے عاقل نوعِ انسان کیلئے جن جاندار کا مخصص ہے۔ اور وہ فصل جو جنسِ بعید کی مخصص ہے فصلِ بعید جیسے انسان کو کوئی شخص جسمِ نامی سے تعبیر کرے تو نامی مخصص مگر جسم کا جو انسان کے لئے جنسِ بعید ہے اور جو کُلّی کو اپنے افراد کی نہ تمام ماہیت ہو اور

نہ داخل ماہیت۔ اُس کی دو قسمیں ہیں۔ یا تو وہ ایسی کُلی ہے کہ ایک نوع کی افراد سے مختص ہوتی ہے یا نوع واحد سے اختصاص نہیں ہوتا بلکہ انواع متعدد کے افراد میں بھی پائی جاتی ہے اگر نوع واحد سے مختص ہو تو وہ خاصہ ہے۔ ورنہ عرض عام مثلاً کاتب ایک کُلی ہو۔ اور خاصہ ہے کہ سوائے افراد نوع انسان کے اور کسی نوع مخلوقات میں کاتب کی صفت حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ صفت کاتب کا حاصل ہونا عقل پر موقوف ہے اور سوائے انی آدم اور مخلوقات اس سے بے بہرہ ہیں۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ کاتب داخل ماہیت انسان نہیں نہ جملہ افراد انسان میں پائی جاتی اور متحرک بالارادہ بھی ایک کُلی ہے مگر عرض عام کیونکہ انسان اور جملہ انواع جاندار اپنے اراے سے نقل و حرکت کرتے ہیں اسی طرح حساس عرض عام ہے۔ اب تصویرات کی بحث ختم کرنا چاہیے مگر اتنا تو سمجھ لو کہ کلیات کی نسبتیں باخود اور کلیات کی نسبتیں انہی افراد کے ساتھ اگر تم نے جانیں تو کیا حاصل تھا۔ اصل مطلب تو یہ تھا کہ کوئی ایسا قاعدہ معلوم ہو جس پر عمل کرنے سے تمہارے تصویرات صحیح ہوں سو واضح ہو کہ نسبتوں کا بیان اسی غرض سے تھا کسی جگہ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ جزئیات کا تصور محتاج غور و فکر نہیں۔ جزئیات کا علم انسان کو مشاہدہ سکالر روایت حاصل ہوتا ہے۔ اور جزئیات اتنے کثیر التعداد ہیں کہ اُن کا انضباط دشوار ہے اور جزئیات کے علم سے کوئی منفعت معتد بہ حاصل نہیں ہوتی۔ اس واسطے جزئیات کے

تصویرات کو بالائے طاق رکھ دیا گیا۔ رہا کلیات کا تصور البتہ فائدہ مند ہے اور محتاج فکر بھی ہے۔ اور فکر کی ضرورت ہے تو اس قدر خطا بھی درکار۔ اور اُسکے لئے کسی قاعدے کے مضبوط کرینے کی حاجت واقع۔ سو جب کسی کلی کا تصور تم حاصل کرنا چاہو گے اُسکو دوسری کلی کے تصور کی مدد حاصل کرو گے جو تم کو معلوم تھا۔ اس تصور معلوم کو معرف اور قول شارح کہتے ہیں کیونکہ یہی تصور تم کو نامعلوم تصور پہنچاتا اور اُسکی شرح کرتا ہے اور وہ نامعلوم تصور معرف کہا جاتا ہے۔ معرف اور قول شارح کے لئے ضروری ہے کہ وہ حد تمام یا حد ناقص یا رسم تمام یا رسم ناقص۔ ان چار قسموں میں سے ایک قسم کا ہو جنس قریب اور فصل قریب و لوں ملکہ حد تمام کہلاتے ہیں۔ اور چونکہ جنس قریب فصل قریب و لوں سے ملکہ شے کی تمام ماہیت حاصل ہوتی ہے۔ جملہ اقسام تعریف میں حد تمام اصل فصل ہے کسی نامعلوم شے کو معلوم کرنا ایسا ہے گویا ایک شخص ایسے مقام کو جانا چاہتا ہے جسکی نہ اُسکو سمیت معلوم ہے۔ نہ اُسکی راہ کا پتہ جانتا ہے۔ نہ فاصلے سے آگاہ ہے۔ اور نہ اُس مقام کو کبھی دیکھا ہے۔ اب وہ دوسرے شخص سے جو اُس مقام سے واقف ہے پوچھتا ہے کہ کدھر کو جاؤں کس راہ چلوں اور کتنی دُور چلنا ہو گا کہ مناسبت سامان کر لوں منزل مقصود کو کیونکر پہنچاؤں اب وہ بتا دے گا جب قدر ٹھیک پتہ دیگا اُسی قدر چلنے والے کو سہولت ہوگی لیکن پتہ دینے کے بھی کئی طرز

ہیں۔ ایک تو یہ کہ بتانے والا خود ساتھ ہو لے اور منزل مقصود پر پہنچا آئے۔ دوسرے یہ کہ خود تو ساتھ نہ جائے لیکن ایسا ٹھیک پتہ دے کہ سالک کسے تامل چلا جائے اور منزل مقصود پر پہنچ جائے مثلاً یہ کہ کسی پیمانہ معتین پر ایک نقشہ اسکو کھینچ دے جس میں راستے کی جملہ علامتیں باغ اور درخت اور پل اور چوکی اور گاؤں وغیرہ جو کچھ راہ میں واقع ہوتے ہیں سب اپنے اپنے مقام پر برعایت فاصلہ بنے ہوں۔ یا نقشہ تو نہ دے مگر آبادی سے باہر بجا کر عین راہ پر اس کو کھڑا کر دے کہ بس ناک کی سیدھا اسی اہل چلے جاؤ ایک میل آگے چلکر ایک پتھر پل ملیگا۔ وہاں و سڑکیں پھوٹی ہیں۔ تم داہنے ہاتھ والی سڑک پر ہو لینا۔ پھر عین سڑک پر ایک چھوٹا سا گاؤں ملیگا۔ وہاں بہت راہیں ہیں مگر گاؤں کو بائیں ہاتھ دیتے ہوئے نکل جانا۔ پھر آگے چلکر تم کو دو منار نظر آئیں گے۔ بس وہی تمہارا ٹھکانا ہے۔ ایسا صاف پتہ بھی اگر سالک کو ملے تو حقیقت میں آنکھ بند کئے چلا جائے اور منزل پر جا کھڑا ہو۔ لیکن فرض کرو کہ اسکو ایسا پتہ نہ ملے اور اتنا ہی بتایا جائے کہ جس جگہ تم جانا چاہتے ہو وہاں سے اتر کر کی طرف کچھ سڑک ہے جا بجا اُس میں بھی راہیں پھوٹی ہیں۔ مگر تم بھٹیک اتر کی اُکل کئے چلے جانا پس حدِ تام تو بمنزلے اسکے ہے کہ کوئی شخص آشناے منزل خود ساتھ جا کر پہنچا آئے۔ اور تم نام یعنی رزی قریب یا فصل قریب اور جنس بعید گویا راہ کا نقشہ حوالے کر دینا ہے

اور رسم تمام یعنی خاصۃ اور جنسِ قریب ایسا ہے کہ بتانے والا نہ خود ساتھ گیا اور نہ نقشہ دیا مگر پتہ خوب واضح اور ٹھیک بتادیا۔ اور رسم ناقص یعنی نہ خاصۃ یا خاصۃ اور جنسِ بعید کو ایسا خیال کرو کہ پتہ تو دیا مگر ایسا کہ سالک کو اُس میں وقت واقع ہو یا احتمال ہے مگر بہر حال سالک منزل تک پہنچ جاسکتا ہے جس طرح پتے کا نتیجہ ہے کہ سالک اُس سے مدد لیکر منزلِ مقصود تک پہنچ جائے۔ اسی طرح مُعرّف سے یہ غرض ہے کہ طالب اپنے مطلوب کو اپنے ذریعے سے معلوم کر لے۔ اگر مُعرّف چار اقسام مذکورہ میں سے نہیں بلکہ صرف عرضِ عام ہے تو وہ تحصیلِ مطلوب کو کافی نہیں ہوگا جیسے مثبتہ پتہ منزلِ مقصود تک پہنچنے کو کافی نہیں مُعرّف میں ایک شرطِ ضروری یہ بھی ہے کہ وہ مُعرّف کے ساتھ تساوی کی نسبت رکھتا ہو اس واسطے کہ تباین کا تو کوئی موقع ہی نہیں ہے تو ایسا ہے کہ پورب جاتے ہیں اور پتہ پچھم کا بتایا جاتا ہے ۵ ترسم نرسی بکعبے اعرابی کہیں رہے کہ تو میری برکستان است ۶ اور نہ عموم یا خصوص کا ہونا مناسب ہے مُعرّف اگر مُعرّف سے عام ہو تو مبنیٰ کے مترتّب پتے کے ہے کہ جانا کہیں منظور تھا پتے کے اشتباہ سے کہیں اُور جائے۔ اور اگر خاص ہو تو گویا تمام پتہ ہے۔ اس تساوی کو جو شرطِ مُعرّف ہے، یوں بھی تعبیر کرتے ہیں کہ جامع اور مانع ہو یعنی جامع ہو اس معنی کہ کہ مُعرّف کی کل افراد پر مشتمل ہو کوئی رہ نہ جائے اور

مانع ہو اس طرح کہ کوئی اور فرد داخل از معرف اُس میں داخل نہ ہو جائے غرض کہ اسی لگاؤ سے نسبت کلیات کا بیان کیا گیا تھا بقسری شرط معرف میں ہے کہ جن الفاظ سے معرف کو تعبیر کیا جائے وہ الفاظ اپنے معانی مراد پر دلالت کرنے میں قاصر نہ ہوں۔ تاکہ محصل کو مطلوب تک پہنچنے میں کسی طرح کا اشتباہ واقع نہ ہو اور اس تعلق سے دلالت لفظی کا مذکور ابتداء میں کیا گیا۔ اب سوچو کہ انسان جو اپنے تئیں بہت اہم جانتا ہے اور واقع میں وہ مقابلے و دوسرے جانوروں کے بہت کچھ سمجھتا اور جانتا بھی ہے پھر بھی کتنا نادان ہے ہشیار کے ذاتیات میں اُس کا علم نہایت قاصر ہے مثلاً جس طرح ہم انسان کی ماہیت جانتے ہیں ہرگز ہرگز دوسرے جانوروں کی ماہیت نہیں جانتے۔ دواب طیور اور دوسرے بحری و بری جانوروں کی نسبت صرف یہی ایک امر ذاتی معلوم ہے کہ حیوان یا جاندار یا آدمی روح ہیں یعنی انکی جنس جانتے ہیں مگر جس طرح آدمی کے لئے دانشمند ایک فصل معلوم ہے کسی دوسرے حیوان کی فصل معلوم نہیں اور جب فصل معلوم نہیں تو بڑی جنس سے ماہیت کا تمام معنی معلوم بلکہ فصل تو فصل بہتوں کا خاصہ جانتا بھی متعذر ہے اسی وجہ سے اشیا کی حدود منطقی اکثر نہیں سہکتی پس صرف رسم ایک طریقہ مجہول تصویری کو جان لینے کا باقی رہ گیا اور اسکی شرائط کا پورا کرنا بھی دشوار ہے نتیجتاً اعراض علامہ سے تعریف ہوا

کرتی ہے۔ اور یہ تعریف نہ حد کی اعتدال میں ہر نہ رسم کی جیسے انسان کی کوئی تعریف کرے کہ قد اُسکا سیدھا ہوتا ہے نہ مثل گائے اور گھوڑوں کے چار پاؤں پر اس طرح رکھا ہوا جیسے ستونوں پر چھت۔ بدن بالوں سے مُعَرَّانہ مثل بھیر اور بکری اور ریچھ کے اُن سے ڈھکا ہوا دونوں پاؤں پر چلتا پھرتا ہے۔ چوڑے چوڑے خن ہوتے ہیں نہ چنگل کی طرح نوکدار اور وہ اُسکی انگلیوں کے مرن اور پکی طرف لگے ہوتے ہیں۔ چلنے میں وہ بکری وغیرہ کی طرح ناخنوں کو زمین پر نہیں ٹیکتا۔ یہ سببیں از قبیل اعراض عامہ ہیں ایسے اعراض جنہ کثر سے جمع کئے جائیں اور جس قدر تعین عرف حاصل ہو اسی قدر تعریف اکل ہوگی مثلاً طوطے کو پوچھیں کہ کسو کہتے ہیں تو پہلے کہیں گے کہ جانور ہے یہ تو بمنزلے جنس کے ہے آگے ذاتیات معلوم نہیں اعراض عامہ پر چلے کہ از قسم طوطہ ہے وحشی ہے۔ رختوں پر رہتا ہے چنگل کھتا ہے۔ رنگ اسکا خوشامسبز ہوتا ہے صرصر چل لال ہوتی ہے۔ اُسکو خیرے میں بند کر کے مانوس کر لیتے ہیں تو بولیوں کی نقل کرنے لگتا ہے۔ کبوتر فاختہ سے قد و قامت میں کچھ چھوٹا ہوتا ہے انہیں سے ایک ایک صفت فرداً فرداً طوطے کے سوا اور جانوروں میں بھی پائی جاتیگی مگر سب صفتیں ملکر شاید طوطے کی تعین کج کافی ہوں۔

جس عبارت کا مدلول کوئی تصدیق ہو اُسکو قضیہ کہتے ہیں مثلاً آدمی دانشمند ہے یا لڑکچہ ہے

یہ ایک عبارت ہے اور اس کا مفہوم ایک تصدیق ہے تو یہ عبارت قضیہ کہی جائیگی۔ و  
 نسبتیں جن کا بیان تم نے بحثِ تصورات میں پڑھا قضیے کا مادہ اور ماخذ میں باس طور کہ  
 تسامی سے دو قضیے موجبہ کلیہ بنتے ہیں اور بتائیں کہ دو سالہ کلیہ اور عموم و خصوص مطلق  
 سے اگر خاص موضوع ہو تو موجبہ کلیہ اور اگر عام موضوع ہو تو ایک موجبہ جزئیہ دوسرا سالہ  
 جزئیہ اور عموم و خصوص من وجہ سے ایک موجبہ جزئیہ دوسرا سالہ جزئیہ جیسا تم کو آگے چلکر  
 معلوم ہوگا قضیہ ہمیشہ جملہ اسمیہ کے پیرائے میں ہوتا ہے یا نہیں ہوتا تو اس کا مضمون جملہ  
 اسمیت کے پیرائے میں ادا ہو سکتا ہے۔ بہر کیف قضیہ مبتدا اور خبر مرکب ہوتا ہے مبتدا  
 کو منطق میں موضوع اور محکوم علیہ کہتے ہیں۔ اور خبر کو محمول و محکوم بہ۔ موضوع اور محمول  
 میں ایک نسبت ہوتی ہے جسکی توضیح تم آغاز کتاب میں پڑھ چکے اور جسکو منطقی نسبت  
 حکمیہ کہتے ہیں۔ یہ نسبت قضیے سے مفہوم ہوتی ہے مگر اسکے واسطے قضیے میں کوئی خاص  
 نہیں ہوتا اور ان مثالوں میں کہ آدمی جاندار دانشمند ہے یا ہوتا ہے یا ہوا کرتا ہے  
 یا آدمی پتھر نہیں ہے یا نہیں ہوتا الفاظ ہے اور ہوتا ہے اور ہوا کرتا ہے اور نہیں  
 یا نہیں ہوتا وغیرہ ایقاع نسبت یا سلب نسبت یعنی حکم پر دلالت کرتے ہیں۔  
 اب قضیے کی تقسیم پر توجہ کرو کہ کئی اعتبار سے قضیے کو مختلف قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے  
 ایک تقسیم تو حکم کے اعتبار سے ہے وہ یہ کہ قضیے میں حکم ایقاع نسبت کا ہے



یا سلب نسبت کا۔ اگر ایقاع نسبت کا حکم ہے تو قضیہ موجبہ ہے ورنہ سالبہ دوسری  
تقیم نفس ہیئت قضیہ کے اعتبار سے ہے کہ وہ مفرد ہے یا مرکب یعنی اگر ایک  
موضوع ایک محمول ایک نسبت ہے، تو قضیہ کو حلیہ کہتے ہیں ورنہ شرطیہ۔

شرطیہ میں بجائے موضوع اور محمول کے مقدم و تالی ہوتے ہیں جیسے  
یہ کہ اگر آفتاب نکل آیا ہے تو دن ہے کہ اس مثال میں دن کے ہونے کو  
طلوع آفتاب کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے۔ یا یہ کہ ایسا نہیں ہو سکتا کہ آفتاب  
غروب ہو گیا ہو اور دن بھی موجود ہو کہ اس مثال میں غروب آفتاب اور وجودِ دن  
دونوں کے وابستگی کی نفی کر دی گئی ہے۔ اس طرح کا شرطیہ متصلہ کہا جاتا ہے  
ہاں متصلہ میں پھر تفریق ہو۔ دو قسم کے متصلہ ہوتے ہیں۔ کیونکہ جب ایک نسبت  
دوسری نسبت کے ساتھ وابستہ ہوگی تو اس وابستگی کی آخر کچھ وجہ ہوگی مثلاً یہ کہ ایک نسبت سر  
کی علت ہے، یا میر تقی دو نو معلول مگر دو نو کی علت احد ہر یا علت معلولیت کچھ بھی نہیں تو  
میں تضاد یافتہ غرض کہ ان وجہ میں سے اگر کوئی وجہ ہے تو متصلہ لزومی ہے جیسے اگر آفتاب  
نکل آیا ہے تو دن ہے، یا اگر دن ہے تو آفتاب نکل آیا ہے یا اگر دن ہے تو چاندنا ہے کہ  
پہلی مثال میں طلوع آفتاب نہ ہونے کی علت ہے، اور دوسری میں پھلکس اور تیسری میں  
نہ دن ہونا چاندنی کی علت ہے، نہ پھلکس مگر طلوع آفتاب کے دونوں معلول ہیں آفتاب

نکلتا ہے تو دن بھی ہوتا ہے اور چاند نا بھی ہوتا ہے یا یہ مثال کہ اگر زید خالد کا بیٹا ہے تو ضرور خالد زید کا باپ ہو۔ باپ بیٹے میں کوئی ایک دوسرے کی علت نہیں نہ دووں کسی علت احد کے معلول ہیں مگر دونوں میں ایک علاقہ ہے جسکے سبب زید بیٹا اور خالد باپ کہا جاتا ہو۔ اُستادی اور شاگردی اور تمام قرابتیں اور ملکیت اور جزئییت یعنی کل اور جز ہونا اور فوقیت اور تحتیت اور تمام نسبتیں جو وقت یا مکان کے اعتبار سے پیدا ہو جاتی ہیں سب قبیل تضایف ہیں غرض کہ جب متصلہ کے مقدم و تاالی میں کوئی علاقہ باعث اتصال ہوگا تو متصلہ لزومی ہے ورنہ اتفاقیہ مثلاً کوئی شخص کہے کہ جب آدمی باتیں کرتے ہیں تو گدھے بھی رینگنے لگتے ہیں ممکن ہو کہ کبھی اتفاق سے آدمی کو بولتا مسکرا کر گدھا رینگنے لگا ہو مگر آدمی کے بولنے اور گدھے کے رینگنے میں کسی طرح کا علاقہ نہیں اور نہ دونوں میں لزوم ہے پس قضایائے اتفاقیہ قابل اعتبار نہیں۔ اور دوسری قسم شرطیہ کی منفصلہ ہے جیسے یہ کہیں کہ اس وقت یا دن ہوگا یا رات ہوگی یا یہ عدد و جفت ہوگا یا طاق ہوگا کہ ان عبارتوں میں کو طرز بیان سے شرط کا ہونا مفہوم نہیں ہوتا مگر مطلب میں شرطیت ضرور ہے کیونکہ اصل غرض یہ ہے کہ اگر اس وقت دن ہے تو رات نہیں اور رات ہو تو دن نہیں یا یہ عدد و جفت ہے تو طاق نہیں اور اگر طاق ہے تو جفت نہیں اور منفصلہ کہنے کی یہ وجہ ہے کہ دونوں نسبتوں کا انفصال اس تھنیہ میں پایا جاتا ہو کہ دن ہونا

رات ہونے کے ساتھ اور جفت ہونا طاق ہونے کے ساتھ مجتمع نہیں ہو سکتا۔ برعکس  
 اس کے متصلہ میں یہ مطلب تھا کہ نسبتیں ایک دوسرے سے بطور لازم و ملزوم وابستہ و متصل  
 ہیں۔ پھر انفصال تین طرح کا ہوتا ہے وہ یہ کہ اجتماع و ارتفاع دونوں حالتوں میں  
 انفصال ہوا اسکو انفصال حقیقی کہتے ہیں۔ مثلاً دو مثالیں مذکورہ بالا اسی طرح کی ہیں  
 لیل و نہار یا جفت طاق کا اجتماع و ارتفاع دونوں متنع ہیں کوئی وقت ایسا نہیں کہ  
 اُسپر رات اور دن دونوں کا اطلاق روا ہو کہ یہ اجتماع ہی رات اور دن دونوں کا  
 اطلاق نہ ہو سکے کہ یہ ارتفاع ہے اور نہ کوئی عدد ایسا ہو سکتا ہے کہ جفت اور طاق دونوں پر  
 یا نہ جفت ہونا طاق ہو۔ اور انفصال کی دوسری صورت وہ ہوتی ہے کہ جمیع متنع ہو  
 اور ارتفاع جائز۔ اس انفصال کو مانعہ الجمع کہتے ہیں جیسے یہ شے یا درخت ہے یا پتھر  
 بیشک یہ ممکن نہیں کہ شے واحد درخت اور پتھر دونوں ہو مگر ہاں یہ ہو سکتا ہے نہ درخت  
 ہونہ پتھر ہو کوئی اور چیز ہو مثلاً آدمی یا کاغذ۔ انفصال کی تیسری صورت وہ ہے  
 کہ اجتماع ممکن ہو مگر ارتفاع محال اسکو مانعہ الخلو کہتے ہیں جیسے دریا میں ہونا اور نہ  
 ٹوہنا کہ ظاہر میں ان کا اجتماع متعذر معلوم ہوتا ہے مگر کچھ بھی ممکن الاجتماع ہیں اس  
 طور پر کہ کوئی شخص کشتی پر سوار ہو تو وہ شخص دریا میں بھی ہے اور کچھ بھی نہیں ہے و بتا مگر  
 دونوں کا ارتفاع البتہ ممکن الواقع نہیں کہ دریا میں بھی نہ ہو اور ٹوہنا ہو کیونکہ ٹوہنا پانی کے

باہر کو نہ کر سکتا ہے اگر خدا خواست کسی کو قارون کی طرح زمین نکل لے تو بھی دھسنا کہیں گے  
 نہ ڈوبنا جس طرح متصلہ میں و نسبت کے اتصال کا سبب ایک علاقہ ہوتا ہے اسی طرح منفصل  
 میں خواہ وہ منفصلہ حقیقیہ ہو یا منفصلہ مانتہ الجمع یا منفصلہ مانتہ الخلو و نسبتوں کے  
 انفصال کا کچھ سبب ہوتا ہے مثلاً دونوں نقیض یکدیگر میں جیسے حُفْتُ طاق یا دن اور  
 رات یا نقیض تو نہیں ہیں مگر باہم مغایرت تامہ ہے جیسے رختا و زچھر یا مغایرت تامہ  
 تو نہیں ہے کہ مانع اجتماع ہو مگر بادی النظر میں عقل و نول نسبتوں کا اجتماع مُستبعد جانتی  
 ہے جیسے دریا میں ہونا اور نہ ڈوبنا الغرض جبکہ انفصال بوجہ ہوگا تو منفصلہ کو عناد یہ  
 کہیں گے ورنہ اتفاقہ جیسے ایک حبشی ناخاندہ ہے تو میض کیا اتفاقی بات کچھ حبشیت  
 اور علم میں معاندت نہیں اور اگر سنیں کہ کوئی حبشی عالم ہے تو مُستبعد بھی نہیں معلوم ہوتا  
 مگر اس خاص جاہ حبشی میں البتہ حبشیت اور علم میں انفصال واقع ہو گیا ہے سو یا انفصال  
 اتفاقی مُستند نہیں۔ قضیہ کی تیسری تقیم اُسکے اطراف کے لحاظ سے ہے کہ اگر اُسکے اطراف  
 مثبت ہیں تو محصلہ ہے ورنہ معدولہ اور معدولہ بجائے خود تین قسم کا ہوتا ہے۔  
 معدولہ الموضوع معدولہ المحمول معدولہ الطرفین مثلاً جتنے بے جس میں سب کا  
 جان بھی ہیں کہ بے جس موضوع اور بے جان محمول و نولوں میں حرف نفی جزو واقع ہے  
 اور قضیہ معدولہ الطرفین ہے عدول کہتے ہیں تجاوز کو گویا یہ طرز بیان اصلی روش سے

متجاوز ہر کہ سلب نسبت کو اقیاع نسبت کے پیرے میں دایا جائے۔ اب حلیہ میں بھی تفریق ہے وہ یہ کہ اس کا موضوع اگر جزئی ہے تو قضیہ شخصہ اور مخصوص ہے جیسے زید انسان ہے اور اگر کلی ہے تو اسمیں و قسمیں میں یا اسمیں اس بات کی صراحت ہے کہ کس قدر افراد پر محمول کے ساتھ متصف ہونے کا حکم لگایا گیا یا صراحت نہیں سکتے اگر سکتے تو ممکنہ ہے جیسے آدمی لکھنا بھی جانتا ہے۔ اس قضیہ میں اسکی کچھ صراحت نہیں کمال دی لکھنا جانتے ہیں یا بعض تو اسکو ممکنہ کہینگے۔ اور اگر افراد کی صراحت ہو تو قضیہ محصور اور مسورہ کہلاتا ہے۔ محصورہ اور مسورہ دونوں لفظ مرادف یکدیگر ہیں پھر مخصوصہ کیو مسورہ دو قسم سے خالی نہیں یا تمام افراد پر حکم ہے یا بعض پر۔ تمام افراد پر ہے تو کلیہ جیسے سب انسان جانتا ہیں۔ اور بعض پر ہے تو جزئیہ جیسے بعض آدمی لکھنا بھی جانتے ہیں ممکنہ بھی حکم جزئیہ کا رکھتا کرتا ہے افراد کی مقدار ظاہر کرنے کیلئے خاص الفاظ مقرر ہوتے ہیں جنکو مسور کہتے ہیں۔ موجبہ کلیہ کیلئے کل سب سارے تمام ہر ایک اور موجبہ جزئیہ کے لئے بعض۔ سالبہ کلیہ کے لئے ایک بھی نہیں کوئی بھی نہیں۔ سالبہ جزئیہ کے لئے بعض نہیں کوئی نہیں۔ قضیہ حلیہ کی ایک قسم طبعیہ ہے وہ یہ کہ ظاہر میں تو ممکنہ معلوم ہو مگر نہیں حکم افراد موضوع پر نہیں معلوم ہوتا جیسے حیوان جنس ہے انسان نوع ہے۔ کہ ان و انو مثالوں میں حیوان و انسان کی افراد محکوم علیہ نہیں

ہیں بلکہ طبیعت محکوم علیہ ہو یعنی مفہوم عقلی۔ جس طرح قضیہ حلیہ مخصوصہ اور محصورہ اور  
 مہملہ ہوتا ہو اسی طرح شرطیہ بھی متصلہ ہو یا منفصلہ مخصوصہ اور محصورہ اور مہملہ ہوتا ہے  
 لیکن حلیہ میں تو اس تقسیم کا مدار اس بات پر تھا کہ موضوع جزئی ہو یا کلی اور کلی ہو تو حکم اُس کے  
 جملہ افراد پر ہو یا بعض پر یا صراحت کیست افراد سے ہو تو شرطیہ میں موضوع مفرد کی  
 جگہ مقدم ایک جملہ ہو اس صورت میں موضوع کے جزئی یا کلی ہونے کا کوئی عمل صحیح نہیں  
 ہو سکتا ہیں مگر تقسیم اوضاع و حالات ہیں یعنی اگر شرطیہ میں اس طرح کا حکم ہے کہ دونہوں  
 کا اتصال یا انفصال کسی خاص صورت اور حالت میں ہو تو شرطیہ تخصیص اور مخصوصہ ہو مثلاً یہ  
 کہ اگر زید آج مجھ سے مل گیا تو میں ضرور اُس کو انعام دوں گا کہ اس مثال میں انعام دینا زید کے ملنے  
 پر منحصر ہو مگر عام ملنا بلکہ وہ ملنا آج ہو اور اگر بعض حالتوں میں دونہوں کا اتصال یا  
 انفصال ہو تو شرطیہ مخصوصہ جزئیہ ہو گا جیسے یوں کہیں کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہو کہ جب ایک  
 چیز جاندار ہو تو آدمی بھی ہو اور اگر کل حالتوں میں دونہوں کا اتصال یا انفصال ہو تو شرطیہ  
 مخصوصہ کلیہ ہو جیسے جب کبھی بین چاند اور سورج کے بیچ میں آجائیگی تو ضرور چاند گھنٹا یا ہوا نظر آئیگا  
 اور اگر شرطیہ میں کیفیت یعنی مقدار اوضاع و حالات کا بیان نہ ہو تو مہملہ ہو جیسے پڑا ہوا چلتی ہو تو  
 پانی برستا، آمیت صراحت نہیں کہ ہمیشہ اور ہر حالت میں پڑا ہوا کے ساتھ ضرور پانی آتا ہو یا کبھی  
 کبھی قضیے کی ایک قسم کیفیت حکم کے اعتبار سے ہے یعنی قضیہ تو وہی ہو کہ جس میں موضوع کی نسبت جو محمول

(اگر قضیہ موجبہ ہی یا سلب محمول (اگر قضیہ سالبہ ہی) کا حکم ہو یا ثبوت محمول اور سلب محمول کی مختلف کیفیتیں توفی میں کہیں تو ضروری ہوتا ہے کہ اسکا انعکاس موضوع سے محال ہوتا ہو۔ پھر نفس ضرورت میں تفریق ہی کہیں ضرورت ذات موضوع کی وجہ سے ہوتی ہو یعنی خود ذات موضوع مقتضی ہوتی ہو کہ اس سے محمول ہونیکی صفت کسی وقت اور کسی حالت میں منفک نہ ہو کہیں ذات موضوع کی وجہ سے تو نہیں مگر موضوع کی کوئی صفت یا حالت ثبوت محمول یا سلب محمول کو ضرورت مقتضی ہوا کرتی ہو کہیں ایسا ہوتا ہو کہ ثبوت محمول کا اقتضاء ذات موضوع کو ہو تو سہی مگر نہ ہر وقت کہیں ثبوت محمول یا سلب محمول ضروری تو نہیں ہوتا مگر کچھ بھی کسی وجہ سے موضوع و محمول میں ایک التزام پایا جاتا ہے کہ موضوع کو محمول ہونیکی صفت کبھی خالی نہیں پاتے اور کبھی ایسا التزام تو نہیں ہوتا مگر کچھ بھی موضوع کسی کبھی وقت محمول ہونیکی صفت کے متصف ہوتا ہو اور کہیں موضوع و محمول میں ایسا علاقہ ہوتا ہو کہ موضوع کا محمول ہو متصف ہونا نہ ضروری ہو نہ دائی نہ کسی وقت موضوع کو متصف بہ محمول ہونے دیجھا ہو مگر تاہم ممکن ہے کہ موضوع صفت محمول کے ساتھ متصف ہو جائے موضوع میں کوئی معنی ایسے نہیں ہیں جن اسکو صفت محمول کے ساتھ متصف ہونے سے مانع ہوں اور یہ کیفیات الفاظ خاص کے ذریعے سے قضیے میں ظاہر کیجاتی ہیں۔ وہ کلفظ جو کیفیات مذکورہ میں کسی کیفیت پر دلالت کرے جہت کہلاتا ہے اور جس قضیے میں جہت ہو اسکو موجہات کہتے ہیں تاکہ آسانی کے ان موجہات کو سمجھ لو۔ ذیل میں ایک فہرست منضبط کی جاتی ہے +

بہت	ممنی بہت	افراط و بہت پر دلالت کرتے ہیں	نام تعمیر جس میں بہت واقع ہو	مثال تعمیر موثر بہت
ضرورت ذاتی	ذات موضوع اس بات کی متقاضی ہے کہ موضوع کا ہر فرد بحال رہنے کی صفت سے مستفید ہے	ضرور البتہ - خواہ مخواہ بیشک - بغیر جو ان کے مرادف ہوں	ضروریہ مطلقہ	ضرور سب آدمی جائز رہو تے ہیں *
ضرورت وقتی	موضوع میں ایک یا وصف ہے کہ وہ موضوع کے ہر فرد کا صفت بحال ہو کہ وہ ہونا چاہتا ہے مگر اسی وقت تک کہ وہ صفت اس فرد میں پایا جائے *	الغنی	مشروطہ عامہ	ضرور جب تک کہ کسی چیز کو دیکھتا ہے اس کی نگہ لگتی ہوئی ہو، ہے یعنی یہی تک آنگھ کا کھلا ہونا ضرور ہوتا ہے جب تک کہ آدمی ناظر ہو *
ضرورت وقتی	موضوع ایک ایسی حالت و وضع میں ہے کہ وہ موضوع کے ہر فرد کا صفت بحال سے مستفید ہونا چاہتا ہے مگر اسی وقت تک کہ میں کہ فرد موضوع وہ حالت و وضع رکھتا ہے *	ایضاً	دقیقہ مطلقہ	ضرور جب تک کہ آدمی میں میں عامل ہوگی اور نہ تو قیام کو جائز تک پہنچنے سے روکے گی تو نہ ان میں سے نہ میں کو خیر نہ گنا یا ہوا دیکھائی دے گی یعنی جائز کا محض نظر آنا ہی تک ہوگا جب تک کہ اس میں اور موضوع میں میں عامل ہے *



جہت	معنی جہت	الفاظ جو جہت پر حالات کرتے ہیں	نام تفہیم جس میں جہت واقع ہو	مثال قضیہ مؤقتہ
ظہور پہ نظرینہ	فانی ہو مروج اس کی مقتضی ہے کہ اس کی ہر طرف کی کسی وقت تعین بالحوال ہو	ایضاً	منتشرہ مطلقہ	ضرور ہر ایک جاننا کہ کسی نہ کسی وقت سائنس لیا کرتا ہے لینے ہر وقت نہیں +
دوام ذاتی	موضوع کی ہر ہر فرد پر پیشہ صفت محمول سے تصنیف پائی جاتی ہے	ہمیشہ - سدا	دائم مطلقہ	ہمیشہ آدمی کے بران میں خلل گذر کر گیا کرتا ہے
دوام وضعی	موضوع میں ایک ایسا وصف ہوتا ہے کہ جب تک اس کا وہ موضوع میں وہ وہ وصف پایا جائے ہمیشہ صفت محمول بھی لگات کر خارج ہو +	ایضاً	مؤقتہ عامہ	تک بند ہے ہمیشہ تکسر ہوتے ہیں یعنی بجلی کے ساتھ ہمیشہ انگسار پلو جاتا ہے

بہشت	معنی بہشت	افلاک و جو بہشت پر ولادت کرنے ہیں	بہشت واقع ہو	مثلاً قفقہ، ٹوہتر
فہمیت	افراد و موضوعات و مفہوم بالاجمال	ہونے کی قدرت حاصل ہے	مطلقہ عامہ	مثلاً کوئی ہرن جرمہا ہوا اور تم کسی دوست کے ساتھ کھڑے ہو
			نفساً بالافعال یا افعالاً عام بنایا ہے۔ گمراہیوں میں کوئی غلط نہیں	یہ سوار ہوا اٹھائے چلے جاتے ہو۔ اور تم دوست سے آؤ تو اس ہرن کے پیچھے کھڑے دوڑا نہیں۔ اور اس کو کھڑیں اور وہ جواب دے کہ یہ جانور بلا کا بھاگنے والا ہے پس تم نہ مٹاؤ تا بہت دیر اس صورت میں ہرن کو اس حالت میں کہ وہ کھڑا چر رہا ہے بلا کا بھاگنے والا کہنا اس کی مطلب یہی ہے کہ اس کو بھاگنے کی قدرت حاصل ہے گواہ اس وقت کھڑا ہوا ہے یا مثلاً ایک شخص پڑا دو دوسریں ہے اور ہم جانتے ہیں کہ بہت جلد اٹھ جائے اٹھائی سمراہ وہ شخص ملے گا اور ہم کہیں دیکھو یہ شخص پڑا دو دوسریں ہے اس کے یہی معنی ہیں کہ اس کو دو دوسریں کی قدرت حاصل ہے گواہ اس وقت کھڑے نہیں رہا

شمالی تھلے موڑ	عام تھلے جس میں بہت واقع ہو	انفاق جو بہت پر دلائی کرتے ہیں	سستی بہت	بہت
<p>ممکن ہے کہ بہت سردی میں شراب جم جائے ہو سکتا ہے کہ آدمی کسی گلی کے ذریعے سے قوت پر دانا حاصل کرے گو با فضل نہ شراب خمر کہتی ہے اور نہ آدمی بوڑھا سکتا ہے</p>	<p>کمزور حالت</p>	<p>ممکن ہے۔ ہو سکتا ہے</p>	<p>انفرادی وضع کو با فضل تر شیف با لمحوں نہیں ہیں مگر ان کو شیف با لمحوں ہونے کی استعداد قابلیت ہے</p>	<p>انسان</p>
<p>چند ذرا امکان کا پچھلے طرح سے تجربہ کو کچھ ایک محنت حاصل آدمی کو بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب کہ اس کو قابیلیت آزاد آدمی ہے چلنے کھنٹے محنت کرتے تو کیا بیشک کہ عالم ہو جائے۔ گو با فضل یہ علم سے بے بہرہ شخص ہے مگر حیران الحقد کہ اس کا بھی عالم نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس میں تعلیم اپنے فائدہ و قیودیت نہیں ملتی بلکہ ان کا مادہ اس جہاز تک نہیں پہنچا کر کہ انہیں کہیں ضرورت ہوا تب غائب رہا ان عام سے یعنی ایسے شخص کو کہہ کر اس کا عالم ہوا یا ممکن ہے۔ اس کی پہچان کر کے عالم ہوا نہ ہو نہیں اور عالم ہونے کی نسبت صرف قابلیت ہے</p>				

یہ آٹھ موجبات جو مذکور ہوئے موجبات بسیط ہیں۔ اس واسطے کہ ان میں گو حکم کے ساتھ ایک کیفیت ضرورت یا دوام یا فعلیت یا امکان کی لگی ہے مگر اب اس ہمہ ایک کیفیت اور ایک حکم ہے۔ موجبات بسیط کے علاوہ چند موجبات مرکبہ ہیں جن میں دوہری کیفیت لگی ہوتی ہے اور دوہرا حکم ہوتا ہے۔ ایک ایجابی اور ایک سلبی جہتوں یعنی کیفیتوں کے معنی تم نے اوپر پڑھے ہیں ان میں غور کرو تو اکثر میں ایک پہلو ایسا لگتا ہے جس سے حکم مخالف کی توبانی جاتی ہے۔ مثلاً مشروطہ حالتہ کی ضرورت صنفی کو دیکھو کہ موضوع میں ایک ایسا وصف ہے کہ وہ موضوع کی ہر فرد کا صفت محمول سے متصف ہونا چاہتا ہے یہاں تک تو ایک کیفیت ہے۔ اب رہی یہ قید کہ مگر اسی وقت تک کہ وہ وصف اس فرد میں پایا جائے۔ اس سے بڑے مخالفت حکم نکلی۔ اور جب عبارت میں اس مخالفت کو ظاہر کر دیا تو ادھر کیفیت میں ترکیب ہو گئی۔ ادھر حکم اور قضیہ موجبہ مرکبہ بن گیا۔ اب غور کرو کہ کس کس کیفیت میں حکم مخالف کی گنجائش ہے اس کی تفصیل ذیل میں ہے

نام کیفیت مفردہ	نام قضیہ موجبہ بسیطہ	نام کیفیت حکم مخالف	نام قضیہ موجبہ مرکبہ
ضرورت وصفی	مشروطہ عامہ	لادوام ذاتی	مشروطہ خاصہ
ضرورت وقتی	وقتیہ مطلقہ	ایضاً	وقتیہ
ضرورت غیر مختصہ	منتشرہ مطلقہ	ایضاً	منتشرہ
دوام وصفی	عرفیہ عامہ	لادوام ذاتی	عرفیہ خاصہ
فعلیت	مطلقہ عامہ	لادوام ذاتی	وجودیہ لادائمہ
		لاضرورت ذاتی	وجودیہ لاضروریہ
امکان	ممکنہ عامہ	* امکان خاص	ممکنہ خاصہ

لادوام ذاتی کے واسطے قضیہ موجبہ بسیطہ کے آخر میں یہ لفظ بڑھانے ہونگے  
مگر ہمیشہ نہیں۔ اور لاضرورت ذاتی اور امکان خاص کیلئے مگر ضرورت نہیں  
مگر ہمیشہ نہیں اور مگر ضرورت نہیں کہنے کو مختصر میں لیکن ان کا مفہوم بجائے خود  
ایک قضیہ ہے جو اسی قضیے سے بن جا سکتا ہے جسکے آخر میں یہ لفظ بڑھاؤ کے

جو جانب مخالفت فرماتے کہ سلب ہونا امکان عام تھا بعد ازاں جب ضرورت کا سلب کیا تو امکان خاص کہلاتا ہے

اس طور پر کہ قصیہ تو وہی رہیگا مگر اسکا ایجاب سلب الٹ دیا جائیگا یعنی اگر اصل قصیہ  
موجبہ ہے تو یہ سالہ ہوگا اور وہ سالہ ہے تو یہ موجبہ اور کچھ رد و بدل نہیں کرنا پڑیگا جتنے کہ  
اصل قصیہ کی کلیت جزئیات بھی بعینہ باقی رہیگی مثلاً یہ ایک سال ہے کہ جتنے آدمی ہیں چلنے  
میں ضرور پاؤں ملاتے ہیں مگر ہمیشہ نہیں ظاہر ہے کہ جتنے آدمی ہیں چلنے میں ضرور  
پاؤں ملاتے ہیں قصیہ مشروطہ عامہ ہوا اور مگر ہمیشہ نہیں اُنہیں لا دو اس ذاتی کی قید لگی ہے  
تو مجموع قصیہ اس قید کے مشروطہ خاصہ ہے اور اس مگر ہمیشہ نہیں کے معنی ہیں کہ  
کوئی وقت ایسا بھی ہوتا ہے کہ آدمی پاؤں نہیں ملاتا اور وقت کہ ہٹھایا کھڑا اور چل  
نہ رہا ہو مثلاً سوار ہو یہ قصیہ مطلقہ عامہ سالہ ہے غرض کہ مگر ہمیشہ نہیں کا مطلب مطلقہ  
عامہ ہوتا ہے اسی طرح مگر ضرور نہیں کا مطلب ممکنہ عامہ ہوتا ہے مثلاً یوں کہیں کہ  
سب آدمی کسی نہ کسی وقت سانس لیتے ہیں مگر ضرور نہیں ظاہر ہے کہ سب آدمی کسی  
نہ کسی وقت سانس لیتے ہیں مطلقہ عامہ ہوا واسطے کہ ہمیں ضرورت یا دوام امکان  
کی کچھ صراحت نہیں اور جب قصیہ میں کوئی جہت مذکور نہ تو ہمیں جہت فعلیت سمجھنی چاہیے  
غرض کہ قصیہ مذکورہ مطلقہ عامہ ہوا اور مگر ضرور نہیں سے یہ مطلب ہے کہ ایسا بھی ممکن ہے  
کہ آدمی کسی وقت سانس نہ لے یہ قصیہ ممکنہ عامہ سالہ ہے اس قیاس پر ہم جملہ وجہات  
مرتبہ کی مثالیں بباطل کی مثالوں سے بنا سکتے ہو مثلاً سمجھو کہ جہات بسیطہ آٹھ ہیں

اور مرتبہ سات میں منحصر ہیں جنکا اور پندرہ گوارہ نہیں بلکہ جہات بہت ہیں مثلاً ایک ضرورت وقت ہے کہ اس میں تفریق ہو سکتی ہو کہ وہ ضرورت کو وقت خاص کے لئے ہو گزرات موضوع کیلئے ہے یا وصف موضوع کیلئے اور یہی حال ضرورت منتشرہ کا ہے پھر جہات مرتبہ پہلے ہر ایک بیضہ کو احتمالات جناب مخالفت مفید کر و مثلاً مطلقہ عامہ کو لا دو ام وصفی سے تو بہت اقسام قضایا سے موجبہ کے نکل آئینگے مگر بقدر موجہات کو رہوئے کار براری کے لئے کافی ہیں اور انہیں کے احکام و خصائص جان لینے سے اگر کسی نے قسم کا موجبہ پیش بھی آجائیگا تو اپنی عقل سے اس کے خصائص جان لو گے۔ اگر تم کو شروع بحث تصدیق سے یاد ہو تو اب بھی تہتیری قسموں کے قضایا بیان ہو چکے محدو کہ کو الگ کہو کہ وہ صرف ایک لفظی بحث ہے و طبعیتہ کو بھی بر طرف کرو کہ وہ کچھ چنداں مفید نہیں تاہم قضیہ کی دو بڑی شعبتیں تو حلیہ و شرطیہ ہیں پھر حلیہ میں مخصوصہ کلیہ جزئیہ۔ محکمہ چار قسمیں اور ہر ایک میں موجبہ سالبہ تو آٹھ ہوتیں اور ہر ایک میں پندرہ موجہات تو پندرہ آٹھ ۲۰ صرف حلیہ ہوتے شرطیہ میں کچھ اس سے بھی زیادہ تفصیل ہے۔

متصلہ منفصلہ قسمیں اور منفصلہ میں در خود تین قسمیں حقیقیہ مانفۃ۔ الجمع مانفۃ۔ الخلو۔ پھر اودھر متصلہ لزومیہ اور اتفاقیہ اور اودھر منفصلہ کی ہر ایک قسم عنائیہ اور اتفاقیہ اور متصلہ تقسیمہ موجبہ سالبہ اور منفصلہ باقیا ماعلیٰ ہذا القیاس یہ سب ملا کر سو گنا

اور پھر ان میں مخصوص کلیتہً جزئیہً قلمہ کل چوتھ اور ہر ایک میں موجبہ گوان میں بعض قسمیں ناممکن یا غیر مفید ہونے کی وجہ سے قابل حذف اسقاط ہوں مگر پھر بھی ان سب کی گنتی تو بہت ہی ہونی جانی ہے کہ مکمل سنکر شاید وحشت پیدا ہو جس طرح بحث تصورات میں کلیات خمس کا بیان ہوا تھا اسی طرح بحث تصدیقات میں اقسام قضایا کا بیان ہے جو تصورات کسی مجہول تصوری کے متعرف ہوں وہ کلیات خمس کے پیرایے میں ہوتے ہیں اسی طرح معلومات تصدیقی جو کسی مجہول تصدیقی کے جاننے اور معلوم کرنا ذریعہ ہوں ان اقسام قضایائے مذکورہ بالا میں کسی ایک کے پیرایے میں ہونگے۔ تصورات اور تصدیقات علم منطق کی دو شاخیں ہیں پہلی شاخ کا موضوع کلیات خمس تھیں اور دوسری شاخ کا قضایا یا قساما پس ابھی تو تم نے صرف یہ جانا کہ تصدیقات کا موضوع قضایا ہیں اب تم کو ان قضایا کے خصائص بھی سمجھنی چاہئیں کہ ان میں کتنے ہیں بتاتے ہیں اور یہ بیان جو ہم کرنے کو ہیں ایسا ہے جیسا کہ بحث تصورات میں کلیات کی نسبتوں تساوی وغیرہ کا تھا +

### تناقض

دو چیزیں دو باتیں جو ایک دوسرے کی ضد ہوں ایک دوسرے کی انقیض کہلاتی ہیں ضد کو سلب اور نفی سے بھی تعبیر کرتے ہیں اور یوں کہا کرتے ہیں کہ ایک شے کا سلب



یا ایک شے کا رفع بھی اُس شے کا نقیض ہوتا ہے علیٰ ہذا القیاس دو قضیے بھی نقیض یکدیگر ہوتے ہیں جب انہیں اس طرح کی ضدیت ہو کہ اگر ایک کو سچا مانیں تو دوسرے کو جھوٹا ماننا پڑے۔ اور اگر اسکو جھوٹا فرض کریں تو دوسرے کو سچا فرض کرنا ضرور ہو یعنی دو قضیے جو نقیض یکدیگر ہوتے ہیں نہ دونوں ایک ساتھ سچ ہو سکتے ہیں نہ ایک ساتھ جھوٹے۔ دونوں میں انفصال حقیقی ہوتا ہے۔ اب تناقض کے لئے چند شرطیں ہیں جب تک یہ شرطیں نہوں تناقض نہیں ہوتا۔ عموماً جملہ قضایا کے واسطے پہلی شرط تو یہ ہے کہ دو قضیے جو نقیض یکدیگر ہیں باخود مایجاب سلب میں مختلف ہوں یعنی ایک موجبہ ہو اور دوسرا سلبہ کبھی دو موجبوں یا دو سالبوں میں بھی تناقض پایا جاتا ہے جیسے یہ ناؤ چل رہی ہے اور یہ ناؤ کھڑی ہے دو قضیے ہیں اور دونوں میں ایجاب سلب اختلاف بھی نہیں بلکہ دونوں موجبہ ہیں اور پھر بھی تناقض ہیں تو ایسا تناقض کبھی ہوتا ہے عام بات نہیں اور منطقی قواعد کلیہ سے بحث کرتے ہیں وجہ سے اختلاف ایجاب سلب شرط تناقض قرار دیا گیا ہے کہ اگر اختلاف ایجاب سلب مع دیگر شرائط جو آئندہ بیان ہونگے پایا جائیگا تو ہمیشہ تناقض بھی پایا جائیگا اور برخلاف اسکے اگر تناقض کی تمام شرطیں ہوں اور اختلاف ایجاب سلب نہ ہو تو تناقض کسی خاص صورت میں تو ممکن ہے کہ پایا جائے مگر کچھ کلیہ نہیں پھر صرف اختلاف ایجاب سلب

تناقض کیلئے کافی نہیں اور چند شرطیں بھی ہیں لیکن قضایا کئی قسم کے ہیں ہر ایک قسم کے واسطے چند شرطیں خاص ہیں عام شرط جو مجملہ قضایا میں یکساں ضرور ہے صرف اختلاف ایجاب سلب ہے۔ اقسام قضایا پر اجمالاً نظر کرو تو مخصوصہ مضورہ موجبہ تین قسمیں ہیں دو مخصوصہ قضیوں میں تناقض کے لئے اختلاف ایجاب سلب کے علاوہ ایک شرط یہ ہے کہ دونوں قضیوں کا موضوع و محمول کسبج الحیثیات متحد ہو یعنی ایک قضیہ میں جو موضوع ہے بعینہ اور کسبج القیود دوسرے قضیہ میں بھی وہی موضوع ہو اور ایک قضیہ میں جو محمول ہے بعینہ اور کسبج القیود دوسرے قضیہ میں بھی وہی محمول ہو اگر کہیں موضوع یا محمول دونوں میں مختلف ہوئے یا موضوع و محمول تو مختلف نہ ہوئے کوئی قید مختلف ہو گئی تو تناقض کی شرط نہ پائی جائیگی مثلاً زید جاگتا ہے اور خالد نہیں جاگتا دو قضیہ ہیں ایک کا موضوع زید ہے اور دوسرے کا خالد پس باوجودیکہ سلب اور ایجاب کا اختلاف ہے مگر از بسکہ دونوں قضیہ متحد الموضوع نہیں اسلئے تناقض نہیں یا مثلاً زید جاگتا ہے اور زید نہیں کھاتا کہ یہاں دونوں قضیہ متحد المحمول نہ ہونے کی وجہ سے تناقض نہیں ہیں۔ یہ تو نفس موضوع اور نفس محمول کے اختلاف کا اثر تھا اب قیود و اعتبارات پر نظر کرو کہ اگر نفس موضوع اور نفس محمول برقرار بھی ہوتا ہے صرف قیود اور اعتبارات کے اختلاف سے شرط تناقض فوت ہو جائیگی مثلاً زید ایک شخص

خاص ہے اُس پر باپ ہونے اور بیٹے ہونے کے دو حکم مخالف ہو سکتے ہیں مگر دو نسیتوں سے کہ مثلاً وہ خالد کا باپ ہو اور ولید کا بیٹا اسی طرح ایک شخص پر دو مختلف وقتوں میں دو مختلف حکم ہو سکتے ہیں مثلاً زید کو کمین کن دن کو جاگتا اور رات کو سوتا ہے۔ قیود و اعتبارات جہن کا اتحاد و متناقض قضیوں میں مشروط ہے۔ کل اور جزا اور شرط اور زمان اور مکان اور اضافت اور قوت و فعل چھ قیود ہیں۔ انہیں سے ۳ و ۴ و ۵ کی مثالیں تو اوپر مذکور ہوئیں کل اور جزا کے اتحاد سے یہ مراد ہے کہ اگر موضوع پر اُس کے اجزاء کے اعتبار سے حکم ہو تو جزا بحکم علیہ و نون میں متحد ہونا چاہیے مثلاً حبشی کالے ہوتے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس قضیے میں حبشی پر کالے ہونے کا حکم اس اعتبار سے ہے کہ اُس کی جلد اور اُس کے بال کالے ہوتے ہیں نہ ناخن و دانت آنکھیں و اعضا تو حبشی کے بھی سفید ہوتے ہیں جبکہ اعتبار سے اُس پر سیاہ ہونے کا اطلاق صحیح نہیں لیکن سیاہ رنگ ہونیکا اطلاق ایک عضو یعنی جلد کے اعتبار سے ہے اور سیاہ ہونیکا اطلاق دوسرے عضو یعنی ناخن وغیرہ کے اعتبار سے ہے اور دو نون حکم کو متناقض میں مگر اجزاء موضوع متحد نہیں اسوجہ سے دو قضیے متناقض نہیں +

وحدت شرط سی یہ مراد ہے کہ شرط حکم دو نون قضیوں میں متحد ہو ورنہ باختلاف شرط تناقض نہوگا مثلاً نماز بے وضو جائز ہے بشرطیکہ نعلین محذور ہو اور نماز بے وضو جائز نہیں بشرطیکہ

مُصلیٰ منحور نہ ہو۔ وحدتِ قوت فعل یہ ہے کہ اگر ایک قضیہ میں موضوع پر حکم بالفعل ہو تو دوسرے میں بھی بالفعل ہو ورنہ اختلافِ قوت و فعلیت میں تناقض حکم جمع ہو سکتے ہیں۔  
 زید ایک شخص ناخواندہ ہے اور بالفعل عالم نہیں مگر بالقوت عالم ہے اس واسطے کہ اس میں عالم ہو جانے کی قابلیت ہے جتنی وحدتیں تناقض میں مشروط ہیں انکو کسی شخص نے اس قطعہ فارسی میں جمع کر دیا ہے قطعہ در تناقض شئت وحدت شرطواں + وحدت موضوع و محمول مکان + وحدت شرط و اضافت جز و کل + قوت فعل است و آخر زماں +  
 اس شاعر نے قیود و اعتبارات کو بھی علیحدہ شمار کر لیا ہے۔ اور ہم نے قیود و اعتبارات کو تابعِ موضوع و محمول گردانا ہے اس طرح کہ شرط اور اضافت اور جز و کل تین تابعِ موضوع ہیں باقی تابعِ محمول اور اصل بات تو یہ ہے کہ دو تقضیوں میں نسبتِ حکمیت کی وحدت اور حکم کا اختلاف چاہیے اور تا وقتیکہ یہ تمام وحدتیں ہونگی نسبتِ حکمیت کی وحدت باقی نہ رہے گی +  
 مخصوصہ کے تناقض کی شرطیں تو کمزور پر کے بیان معلوم ہوئیں اب آگے چلو تو محصورہ ہے محصورہ کے تناقض میں وہ تمام شرطیں بھی ہیں جو مخصوصہ میں تھیں اور ان کے علاوہ اختلافِ کسیت بھی شرط ہے یعنی وہ مخصوصہ تناقض قضیوں میں ایک کلیتہ ہو تو دوسرا جزئیہ اگر دو نو کلیتہ ہونگے یا دونوں جزئیہ ہونگے تو تناقض نہ ہو گا کیونکہ بعض دفعہ مختلف الحکم کلیتہ قضیہ کا ذب سچے ہیں مثلاً سب جاندار آدمی ہیں جھوٹا ہے اسی طرح کوئی جاندار آدمی نہیں بھی

جھوٹا اِن وقضیوں میں تناقض کے سبب رائج موجود ہیں صرف اختلافِ کمیت نہونے کی وجہ سے تناقض فوت ہو گیا۔ اگر ان میں تناقض ہوتا تو دونو جھوٹ نہو سکتے اسی طرح بعض دفعہ وجزیئہ مختلف الحکم ہوتے ہیں اور دونوں سچے ہوتے ہیں جیسے بعض جاندار آدمی ہیں و بعض جاندار آدمی نہیں ہیں کہ ان دونوں میں جملہ شرائط تناقض پائی جاتی ہیں مگر اختلافِ کمیت افراد نہیں، اس سبب تناقض نہیں اور تناقض ہوتا تو دونو ایک ساتھ سچے نہوتے اور جہاں محمول موضوع کی نسبت عام ہو گا وہاں ہی صورت پیش آئیگی کہ دونو کلتے جھوٹے اور دونوں جزیئہ سچے۔ اب اور آگے بڑھو تو قضایاے موجود ہیں انکے تناقض میں تمام شرائط بھی ہیں جو مخصوصہ و محصورہ میں کو رہیں یعنی نسبت حکمیت کی حدت حکم و کمیت افراد کا اختلاف اور اسکے علاوہ اختلافِ جہت بھی ضروری ہے ایک قضیہ موجبِ جہت ہو دوسرے قضیہ تناقض میں جہت اسکے خلاف ہو جتیں تو تم بیان موجدات میں سچہ چکے ہو ضرورتِ ذاتی۔ ضرورتِ وصفی۔ ضرورتِ وقتی۔ دوام ذاتی۔ دوام وصفی۔ غلیت۔ امکان اتنی جتیں ہیں۔ ضرورت کا نقیض ہر امکان اور دوام کا غلیت جس طرح کی ضرورت اور جس طرح کا دوام ایک قضیہ میں ہو اسی طرح کا امکان اور اسی طرح کی غلیت قضیہ تناقض میں ہو یعنی اگر قضیہ میں مثلاً ضرورتِ وصفی ہو تو اسکی نقیض میں امکان و صفی ضرور ہو گا۔ اور اگر قضیہ میں ضرورتِ وقتی ہے تو اسکے نقیض میں امکانِ وقتی ہو گا۔

تو جس طرح ضرورت اور دوام میں تفصیل ذات اور وقت کی تھی اب فعلیت اور امکان میں بھی یہ تفصیل پیش آئیگی غرض یہ ہے کہ متنے بیانِ موجدات میں امکانِ فعلیت کو بلا تفصیل دیکھا تھا اب امکانِ ذاتی امکانِ وصفی امکانِ وقتی امکانِ غیر معین چار طرح کے تو ممکن ہوئے۔ اور فعلیت ذاتی فعلیتِ وصفی و طرح کی فعلیت ہوئی۔ اور جن قضایا میں امکانِ فعلیت کی جہت بخصویت ذات یا وصف وغیرہ ہوگی ان کے نام بھی کچھ رکھنے چاہئیں سو امکانِ ذاتی کے واسطے ممکنہ عامہ اور دوام ذاتی کے لئے مطلقہ عامہ جیسا کہ تم پڑھ چکے ہو اور امکانِ وصفی کیلئے حینہ ممکنہ اور دوامِ وصفی کیلئے حینہ مطلقہ۔ اب امکانِ وقتی اور امکانِ غیر معین دو جہتیں اور باقی رہیں سو یہ بھی ممکنہ عامہ اور حینہ ممکنہ میں داخل ہیں کیونکہ امکانِ وقتی اور امکانِ غیر معین بھی امکان کی قسمیں ہیں۔ اور ذاتی ہونگی اور وصفی اگر ذاتی ہیں تو ممکنہ عامہ میں گئیں اور وصفی ہیں تو حینہ ممکنہ میں مگر امتیاز کے لئے اگر اس قضیے کو جس میں امکانِ ذاتی وقتی کی جہت ہے ممکنہ منتشرہ اور جس میں امکانِ ذاتی غیر معین کی جہت ہے ممکنہ منتشرہ اور جس میں امکانِ وصفی وقتی ہے حینہ ممکنہ وقتیتہ اور جس میں امکانِ وصفی غیر معین ہے حینہ ممکنہ منتشرہ کہیں تو ہو سکتا ہے یہ تو موجدات بسیطہ تھے جنکی نقیضوں کا بیان ہوا ابھی موجدات کی دوسری قسم موجدات مرکبہ باقی ہیں سو موجدہ مرکبہ میں دو موجدہ بسیطہ ہوتے ہیں اور دونوں کے مجموعے کا نام

موجہ مرکبہ ہے اب اس کا نقیض اس مجموع کے رفع یعنی سلب حاصل ہوگا اور مجموع کا سلب دو طریق سے ہوتا ہے ایک کہ دونوں جزو مسلوب ہوں یا یہ کہ دونوں جزوؤں میں کوئی ایک جزو مسلوب ہو۔ ذرا باریک سی بات ہے، اسکو مثال میں سمجھو کہ مثلاً زید کے گھوڑا اور بگھی دونوں ہیں۔ یہ ایک بات ہے۔ اب کوئی کہے کہ یہ بات غلط ہے یعنی زید کا گھوڑے اور بگھی دونوں کا مالک ہونا جھوٹ ہے، تو اسکے دو محل ہونگے یا یہ کہ زید کے پس گھوڑا اور بگھی کچھ بھی نہو یا یہ کہ گھوڑا ہو تو بگھی نہ ہو اور بگھی ہو تو گھوڑا نہ ہو۔ ان دو صورتوں میں دوسری صورت یعنی کسی ایک جزو کا نہونا پہلی صورت یعنی دونوں جزوؤں کے نہونے سے عام تر ہے اور چونکہ قواعد منطق عام اور کلی ہوتے ہیں تو نقیض مرکبہ میں یہی شق معتبر بھی گئی کہ اسکا کوئی ایک جزو نہو یعنی دو بیٹے موجہ جن سے مرکبہ مرکبہ، دونوں کا نقیض یا جائے اور دونوں کے نقیض کے مانعہ الخلو بنا لیا جائے اس طرح کہ مثلاً جتنے آدمی ہیں چلنے میں پاؤں ہلاتے ہیں تہہ مشروطہ عامہ ہے مگر ہمیشہ نہیں یعنی کوئی وقت ایسا بھی ہوتا ہے کہ آدمی پاؤں نہیں ہلاتا۔ یہاں تہہ مطلقہ عامہ ہے اور تمام کتبہ مشروطہ خاصہ ہے۔ اب اس کا نقیض تو جزو اول موجہ مشروطہ عامہ کلیہ کا نقیض ہوا۔ سالہ جینیہ ممکنہ جزئیہ یعنی ممکن ہے کہ بعض آدمی چلنے میں پاؤں ہلاتے ہیں اور جزو دوم سالہ مطلقہ عامہ کا نقیض ہوا۔ موجہ ائمہ یعنی ہمیشہ آدمی پاؤں ہلایا کرتے ہیں انہوں سے مانعہ الخلو بناؤ اس طرح کہ

یا تو ممکن ہے کہ بعض آدمی چلنے میں پاؤں ہلاتے یا ہمیشہ آدمی پاؤں ہلایا کرتے ہیں  
 اسی قیاس پر جملہ مرکبات کی مثالیں بنا سکتے ہو لیکن اگر قضیہ مرکبہ جزئیہ ہوگا تو قاعدہ  
 مذکورہ بالا اس کے نقیض میں چلیگا کیونکہ ممکن ہے کہ بعض افراد موضوع صفت محمول کے ساتھ  
 ہمیشہ متصف ہوں اور بعض افراد کبھی بھی صفت محمول سے متصف نہ ہوتے ہوں مثلاً  
 بعض جسم جاندار ہیں تو اس صورت میں یہ قضیہ مطلقہ عامہ ہے اور جسم کے بعض افراد  
 مثلاً آدمی گھوڑا وغیرہ ہمیشہ جاندار ہوتے ہیں اور بعض مثلاً پہاڑ وغیرہ کبھی بھی جاندار نہیں  
 ہوتے۔ اب اس قضیے کو لا دو ام ذاتی کی قید بڑھا کر وجودیہ لادائم بناؤ اور قاعدہ  
 مذکورہ بالا کے بموجب نقیض لو اور یوں کہو کہ یا تو کوئی جسم جاندار نہیں تھا یا سب جسم جاندار  
 ہیں تو یہ تردید صحیح نہیں و نوں کلیے غلط ہیں پس جہہ مرکبہ جزئیہ میں تردید تو کرنی  
 ہوگی مگر ہر فرد کی واسطے اس طرح کہ ہر ایک جسم یا جاندار ہے یا ہر ایک جسم جاندار نہیں  
 یہ و نوں البتہ نقیض یکدگر ہیں اور تردید واجب اب نقیض کی بحث کو ختم کرتے ہیں۔  
 جس طرح بحث تصورات میں و کلیتوں کی نسبت بتایں گے بیان تھا اسی طرح بحث تصفیقات  
 میں و قضیوں کے تناقض کا بیان ہوا اب و کلیتوں کی نسبت تساوی کے مقابلے میں  
 یہاں عکس کی بحث ہے جب قضیے کے اجزاء کی ترتیب ان میں یعنی پہلے جز کو دوسرے  
 کی جگہ اور دوسرے کو پہلے کی جگہ رکھیں اور حکم بدستور ہے یعنی ایجاب تھا تو ایجاب اور



سلب تھا تو سلب یہ نیا قضیہ اصل قضیہ کا عکس کہلاتا ہے اور یہ عکس اصل قضیہ کو لازم ہوتا ہے یعنی جب اصل قضیہ سچا ہوگا یا سچا مانا جائیگا تو اس کا عکس بھی سچا ہوگا یا سچا مانا پڑیگا۔ قضایا کی متن بڑی قسمیں ہیں۔ حملیہ شرطیہ۔ موجبات۔ عکس کے بارے میں حملیوں اور شرطیوں کا ایک حکم ہے مگر منفصلات کا عکس نہیں آتا اور نہ منفصلات کے عکس سے کچھ فائدہ ہے۔ حملیوں اور شرطیوں میں عکس کا قیام ہے کہ اجزاء قضیہ کی ترتیب بدل دو اور حکم بدلتو رکھو مگر اصل قضیہ موجب ہو خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ عکس و لہذا صورتوں میں جزیئہ ہی آئیگا کیونکہ حملیہ میں محمول یا شرطیہ میں تالی موضوع یا مقدم سے عام ہونکی صورتیں عکس میں حکم کی کلیت باقی نہ رہیگی مثلاً کل آدمی جاندار ہیں اس صورت میں جاندار آدمی کی نسبت عام ہے تو اب الٹ کر یوں کہنا کہ کل جاندار آدمی ہیں صریح غلط ہے اصل قضیہ تو سچا ہو اور یہ عکس جھوٹا ہوا جاتا ہے حالانکہ عکس کو ضرور ہر کہ اصل قضیہ سچا ہو تو یہ بھی سچا ہو غرض کہ کلیہ کا عکس کلیہ نہیں ہو سکتا البتہ جزیئہ ہوگا ممکن ہے کہ خاص شالوں میں سچے کلیہ موجبہ کا عکس سچا کلیہ موجبہ نکلے مگر مثال مذکور سے ثابت ہے کہ ہر کلیہ نہیں اور قاعدہ عام اور کلیہ چاہیے موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزیئہ ہونا ایسی بات ہے کہ ہر کلیہ ٹھیک نکلیگا اور اگر اصل قضیہ حملیہ یا شرطیہ سالبہ ہے تو کلیہ کا عکس کلیہ اور جزیئہ کا عکس نہاد کلیہ کا عکس کلیہ ہونیکا یہ سبب ہے کہ اصل قضیہ سالبہ کلیہ ہونے کے معنی ہیں کہ موضوع اور محمول

میں ایسی صدمہ ہے کہ موضوع کا کوئی فرد صفت محمول سے متصف نہیں پس اس کا نتیجہ لازم ہے کہ محمول کا کوئی فرد بھی صفت موضوع سے متصف نہ ہو ورنہ ممکن ہو گا کہ موضوع و محمول کسی فرد میں جمع ہو جائیں اور یہ اصل قضیے کے خلاف، مثال میں سوچ لو کہ مثلاً کوئی آدمی پتھر نہیں اس کے یہی معنی ہیں کہ کوئی پتھر آدمی نہیں۔ اور سالب جزئیہ کا عکس آنا اسوجہ سے کہ اگر محمول یا تالی موضوع یا مقدم سے عام تر ہو تو عکس میں یہ صورت پسند ہوگی کہ عام نہوا اور خاص بنا یا جائے۔ مثلاً یوں کہیں کہ بعض جاندار آدمی نہیں ہوتے اور اس کا عکس ہے کہ بعض آدمی جاندار نہیں ہوتے تو یہ محض غلط ہے اب صرف موجدات کا عکس ہا سو عکس کے لئے موجدات کی بھی قسمیں کرنی چاہئیں موجدات اور موالب موجدات موجب کلیہ ہوں یا جزئیہ عکس جزئیہ ہی آئیگا۔ اور اسکی دلیل بسا ئط موجبہ میں بیان ہو چکی ہے یہاں تک تو نفس قضیہ بسیطہ ہوا۔ ابھی جہت عکس کر نیکی باقی ہے۔ سو ضرورت ذاتی۔ ضرورت وصفی۔ دوام ذاتی۔ دوام وصفی۔ ان چاروں جہتوں کا عکس فعلیت وصفی ہے یعنی ضروریہ مطلقہ بشرطہ عامہ۔ دائمہ مطلقہ عرفیہ عامہ چاروں کا عکس حینئیہ مطلقہ۔ کیونکہ چاروں جہتوں سے یکایک عام با ثبات ہوتی ہے کہ موضوع و محمول میں ایسا علاقہ قوی ہے کہ افراد موضوع ہمیشہ متصف بالعمول رہتے ہیں دوام اور ضرورت میں عموم اور خصوص مطلق ہے۔ دوام عام ہے اور

ضرورت خاص یعنی جب افراد موضوع کو ثبوت محمول ضروری ہوگا تو دائمی بھی گالین  
 اگر افراد موضوع کو ثبوت محمول دائمی ہو تو ضرور نہیں کہ ضروری بھی ہو۔ غرض کہ جہاں کہیں  
 ضرورت کی جہت ہو دوام کی جہت بھی پائی جائیگی۔ اسی واسطے ضرورت کی جگہ بھی دوام  
 کو لے لیا کہ وہ ادنیٰ درجہ لازم کا ہے اور ضرورت کی جگہ دوام کو لے لینے کی اصل وجہ یہ ہے  
 کہ ہم کو تو یہ ثابت کرنا منظور ہے کہ ضرورت ذاتی ضرورتِ صنفی۔ دوام ذاتی۔ دوامِ صنفی  
 چاروں جہتوں کا عکس فعلیتِ صنفی ہے یا یوں کہو کہ ضرورتِ ذاتی۔ ضرورتِ صنفی۔  
 دوامِ ذاتی۔ دوامِ صنفی کو فعلیتِ صنفی لازم ہے۔ کیونکہ عکس ہمیشہ اپنی اصل کو لازم  
 ہوتا ہے جیسا کہ تم نے عکس کی تعریف میں پڑھا اور لازم کا خاصہ ہے کہ جو چیز عام  
 کو لازم ہو خاص کو بھی لازم ہوتی ہے اگر ایسا نہ تو انجام یہ ہوگا کہ خاص پایا جائے  
 اور عام نہ پایا جائے۔ کیونکہ جب لازم نہ پایا گیا تو اس کل ملزوم عام بھی پایا گیا مگر خاص  
 کی طرف سے یہ نسبت نہیں کہ جو اس کو لازم ہو عام کو بھی لازم ہو شاید یہ لازم بوجہ خصوص ہو  
 مثلاً حیوان اور انسان عام اور خاص ہیں۔ حساس ہونا حیوان کو لازم ہے سو انسان کو  
 بھی لازم ہے مگر کتابت انسان کو لازم ہے بوجہ خصوصیت اور حیوان کو لازم نہیں۔  
 اسی طور پر جو جہت دوام کو لازم ہوگی ضرورت کو بھی لازم ہوگی۔ غرض کہ ضرورت اور دوام  
 کی جگہ صرف دوام رہا۔ مگر ابھی ذات و صنف کی تفریق ہے۔ سو یہ تفرقہ معتد بہ نہیں۔

یوں تو معمولاً قضیہ میں موضوع ذات ہوتی ہے اور محمول وصف مگر یہ امتیاز بھی خوب تھا ہے جب کہ قضیہ شخصیت اور موضوع جزئی ہو ورنہ جب قضیہ مہملہ یا محصورہ ہوا تو اس میں موضوع کوئی ذات معین نہیں ہوتا مثلاً سب آدمی جائز ہیں قضیہ محصورہ ہے اور آدمی موضوع ہے۔ سو آدمی کوئی ذات خاص موجود فی الخارج نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ ذاتیں جو آدمیت سے متصف ہیں ہی ذاتیں جائز ہونے کی صفت بھی رکھتی ہیں تو اس صورت میں آدمی اور جائز دونوں بجائے خود دو صفتیں ہیں جن سے زید خالد ولید وغیرہ کی ذاتیں متصف ہیں۔ برخلاف اس قضیہ شخصیت کے کہ زید حق ہے اس میں خود ذات زید موضوع ہے اس میں معنی وصفی پائے نہیں جاتے اور اسی لئے اس میں محمول ہونے کی قابلیت نہیں اور جب محمول ہونے کی قابلیت نہیں تو قضیہ شخصیت کا عکس بھی نہیں آ سکتا مگر محصورہ میں ذات موضوع نہیں ہوتی بلکہ ایک معنی وصفی بتاویل ذات موضوع ہوتی ہیں اور وصف ہونے کی وجہ سے ان میں محمول ہونے کی قابلیت بھی ہوتی ہے اور یہی واسطے قضا یا محصورہ مہملہ منعکس ہوتے ہیں الغرض ذات اور وصف میں کچھ امتیاز نہ رہا تو جیسا دو ام ذاتی و سیا دو ام وصفی پس دو ام وصفی معتبر رہا کیونکہ جو دو ام ذاتی ہے وہ بھی حقیقت میں دو ام وصفی بتاویل ذات ہے۔ اب اتنی بات رہی کہ دو ام وصفی کا عکس فعلیت وصفی کیوں ہو یا یہ کہ دو ام وصفی کو جو موضوع کی طرف سے فعلیت وصفی جو

محمول کی طرف سے ہو کیوں لازم ہے۔ اسکو اس طرح پر سمجھ لو کہ ضرورت۔ دوام فعلیت۔  
 امکان ان سب جہتوں میں ضرورت سب میں یا وہ قومی ہے اور امکان سب میں یا وضع  
 اونچ کے دو اپنے ماقبل کی نسبت ضعیف ہیں مگر مابعد کی نسبت قومی۔ چونکہ تم ان جہتوں  
 کے معنی اور پڑھ چکے ہو اگلے غور سے اسکو مان لو گے۔ اب لکھو کہ قضایا سے چارگانہ  
 ضروریہ مطلقہ وغیرہ میں جن کے عکس کا مذکور ہے موضوع و محمول دو صفتیں ہیں جو ذاتِ احد  
 کو عارض ہیں اور ان دو صفتوں میں ایسا علاقہ قومی ہے کہ وہ ذات جب صفتِ موضوع سے  
 متصف ہوتی ہے تو ضروریہ ہمیشہ صفتِ محمول سے بھی متصف ہوتی ہے پس صفتِ موضوع  
 اگر صفتِ محمول کے عارض ہو نیکاً سبب تو صفتِ محمول کو صفتِ موضوع کے عارض ہو نیکاً  
 سبب بھی ہو سکے تاہم اتنا تو ہوگا کہ جس حالت میں وہ ذات صفتِ محمول سے متصف ہو  
 تو کبھی نہ کبھی اسکو صفتِ موضوع بھی عارض ہو اور یہی مضمون عکس کے حینہ مطلقہ کا ہے  
 اسکو مثال میں سمجھو کہ نیک بندے ہمیشہ منکسر ہوتے ہیں عرفیہ عامہ ہے نیک  
 اور انکار دو صفتیں ہیں جن میں نیک موضوع ہے اور انکار محمول۔ اور نیک سبب  
 انکار کا تو انکار کو ہمیشہ نیک کا سبب نہوتا ہم اتنا تو ہوگا کہ منکسر آدمی کسی نہ کسی وقت  
 نیک بھی ہو۔ واضح ہو کہ ہم اکثر مثالیں بیان کر دیا کرتے ہیں مگر منطقی کو چاہئے کہ اپنی  
 نظریات پر رکھے اور مثال کا پابند نہ ہو اسی غرض سے کتبِ منطق میں مثال بھی

دی جاتی ہے تو حروف مثلاً تمام آدمی جاندار میں اس مثال کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ  
تمام ب ب ج ہیں تاکہ طالب کلیات میں غور و فکر کی عادت پیدا کرے \*  
اب پھر عکس کی طرف غور کرتے ہیں کہ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا عکس حینئہ مطلقہ  
لا دائمہ ہوتا ہے کیونکہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کا عکس حینئہ مطلقہ تھا جیسا کہ بیان  
ہو چکا اور مشروطہ خاصہ بمقابلہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ خاصہ بمقابلہ عرفیہ عامہ خاص ہے  
اس لئے کہ مشروطہ خاصہ وہی مشروطہ عامہ ہے جس میں لا دوام ذاتی کی قید مزید نہ رہی  
طرح عرفیہ خاصہ وہی عرفیہ عامہ مع قید لا دوام ذاتی ہے تو مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ مقید  
ظہیرے اور مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ مطلق اور مقید ہمیشہ خاص ہوتا ہے اور مطلق عام  
اور جو چیز عام کو لازم ہو وہ ضرورتاً خاص کو بھی لازم ہوتی ہے پس حینئہ مطلقہ جو مشروطہ  
عامہ اور عرفیہ عامہ کا عکس تھا اور انکو لازم تھا مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا عکس  
بھی ہوگا اور انکو لازم ہوگا اب لا دائمہ کی قید باقی رہی سو جب لزوم کا تذکرہ صفت  
موضوع اور صفت محمول میں ہے ذات موضوع سے کیا بحث اُس کے اعتبار سے تو  
دونوں صفتیں اُس سے منفک ہو سکتی ہیں اور یہی مطلب لا دوام کا ہے ممکنہ کا عکس  
نہیں آتا کیونکہ ممکنہ کا مطلب ہے کہ جو ذات صفت موضوع سے بفصل متصف ہے ممکن ہے  
کہ صفت محمول سے بھی متصف ہو اب اسکا عکس تو یوں فرض کرنا ہوگا کہ جو ذات صفت

محمول سے بالفعل متصف ہے وہ صفت موضوع سے متصف ہو سو ذات موضوع کا صفت  
محمول سے بالفعل متصف ہونا خلاف فرض ہے کیونکہ اصل قضیہ میں ذات موضوع  
کا صفت محمول سے متصف ہونا امکانی تھا اور امکان کا بالفعل ہونا ضرور نہیں باقی  
قضایا یعنی باطل میں وقتیہ مطلقہ منتشرہ مطلقہ اور مطلقہ عامہ اور مرکبات میں  
وقتیہ منتشرہ وجودیہ لاضرہ و رتہ اور وجودیہ لادائمہ ان سب کا عکس مطلقہ عامہ  
ہوتا ہے۔ ان سب قضایا میں سب عام تر مطلقہ عامہ ہے جس کا یہ مفہوم ہے کہ جو ذات  
صفت موضوع سے متصف ہے وہ کسی نہ کسی وقت صفت محمول سے بھی متصف  
ہو سکتی ہے پس جو ذات صفت محمول سے متصف مانی جائیگی وہ بھی کسی نہ کسی وقت صفت  
موضوع سے متصف ہو سکیگی کیونکہ دونوں صفتوں میں کچھ تناقض تو ہے ہی نہیں  
اور یہی مضمون عکس مطلقہ عامہ کا ہے۔ اب موجبات موجبہ تو ہونچکے سوال باقی ہے  
قبل اسکے کہ ہم عکس سوال بیان کر چلیں موجبات و سوالب میں جو فرق ہے  
اسکو سمجھ لو۔ وہ یہ کہ موجبات میں صفت موضوع اور صفت محمول دونوں میں ایک  
طرح کا تلازم ہوتا ہے کہ اسی تلازم کی وجہ سے اصل قضیہ و اسکے عکس میں یں حکم  
ہوتا ہے کہ دونوں صفتیں ذات احد میں کہاں تک جمع ہو سکتی ہیں یعنی دونوں صفتوں کا  
اجتماع ضروری ہے یا ہمیشہ ہے یا کبھی کبھی یا محض ایک امکانی بات ہے اور دونوں

صفتوں کی طرف سے ایک ہی طرح کا تقاضا ہے لازم ہے یا نہیں برخلاف اسکے برعکس  
 میں صفت موضوع و محمول میں ایک طرح کا تناقض ہوتا ہے جبکی وجہ سے وہ دونوں  
 صفتیں ذات واحد میں جمع نہیں ہو سکتیں کیونکہ سلب کے یہی معنی ہیں اور یہی مطلب  
 ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ تناقض کس درجہ کا ہے ضروری ہے دہائی ہے  
 یا گاہ گاہ یا امکانی۔ عکس سے ثابت ہو گا کہ دو صفتیں ایک دوسرے سے یکساں  
 طور پر گریز کرتی ہیں یا نہیں اس بات کو پیش نظر رکھو تو عکس سوال کا سمجھنا تم کو  
 سہل ہو گا۔ پس معلوم کرو کہ سوال کی بڑی شقیں ہیں کلیات اور جزئیات۔ سو دیکھنا

سالہ کلیہ میں وقتیہ مطلقہ - منتشرہ مطلقہ - وقتیہ منتشرہ - ممکنہ عامہ - ممکنہ خاصہ -

وجودیہ لازموریہ - وجودیہ لادائمہ اور مطلقہ عامہ - ان کا عکس نہیں آتا۔ ان  
 سب میں وقتیہ خاص ہے اگر ثابت ہو جائے کہ وقتیہ کا عکس نہیں آتا تو ضرور باقی  
 کا عکس بھی نہ آئیگا کیونکہ عکس تو اصل قضیہ کو لازم ہے اگر قضایا عامہ کا عکس آتا ہوتا  
 تو وہی قضیہ خاص کا بھی عکس ہوتا کیونکہ جو چیز عام کو لازم ہو وہی خاص کو بھی لازم  
 ہوتی ہے اور جب کہ خاص کا عکس نہیں تو یہ گویا اس بات کی پکی شناخت ہے کہ عام  
 کا عکس بھی نہیں آتا۔ اب رہی یہ بات کہ وقتیہ کا عکس کیوں نہیں آتا اسکو سمجھ لو  
 کہ مثلاً کوئی آدمی اس طرح لکھنے پر قادر نہیں کہ انگلیوں کو تو حرکت نہولنے دے اور



دیکھ لے۔ یہ ایک وقتِ سائبہ کلیہ ہے۔ آدمی موضوع ہے اور لکھنے پر قادر ہونا محمول  
 اور انگلیوں کو حرکت نہونے دے۔ یہ قید واسطے تعیینِ وقت و حال کے ہے اب اس کا  
 عکس ہو تو یہ قضیہ ہوگا کہ بعض چیزیں جو انگلیوں کے سکون کی حالت میں لکھنے پر قادر  
 ہوں آدمی نہیں، سو یہ صریح جھوٹ ہے کیونکہ کتابت خاصۃً انسان ہے، اور بس! اور دیکھ  
 عکس ایک مادے میں مختلف ہو اور صادق نہ آیا تو قاعدہ کلیہ منضبط نہ ہو سکا اور  
 ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کا عکس جب دونوں سائبہ کلیہ ہوں دائمہ مطلقہ آتا ہے  
 اور وہ بھی سائبہ کلیہ کیونکہ جب صفتِ موضوع اور صفتِ محمول میں ایسا تناقض ہو  
 کہ جو چیز صفتِ موضوع سے متصف ہو وہ صفتِ محمول سے کبھی متصف نہیں ہوتی تو  
 یہ تناقض صفتِ محمول کی طرف سے بھی ہوگا اور یہی تو مضمونِ عکس ہے۔ اور اسی دلیل  
 سے اور اسی کے قیاس پر مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کا عکس جب کہ دونوں سائبہ کلیہ  
 ہوں عرفیہ عامہ سائبہ کلیہ ہوگا اور جبکہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کا عکس عرفیہ عامہ  
 ہوا اور عام کو لازم ہوا تو مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ کا بھی وہی عکس ہوگا اور خاص کو  
 بھی لازم ہوگا مگر لا دوام کی قید بڑھ جائیگی۔ اگرچہ اسکے واسطے ہم بیانِ موجدات پر حوالہ  
 کر سکتے ہیں لیکن مثال کا دے دینا بہتر ہوگا کوئی سوتا ہوا آدمی ایسا نہیں کہ  
 جب تک اس کو نیند ظاری رہے وہ اس ظاہر سے کام لے سکے۔ اس قضیہ

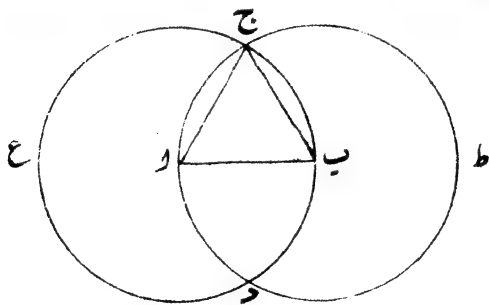
میں آدمی موضوع ہے۔ حواس ظاہر سے کام لینا معمول اور سونا ایک صفت ہے کہ اس کا ظاہر ہونا استعمال حواس کا مانع ہے تو اس کا عکس ہوگا جتنے حواس ظاہر سے کام لینے والے ہیں جب تک حواس کو کام میں لاتے رہیں سوتے ہوئے نہیں ہوتے ابھی تک ذہن قضیے عامہ میں مگر ہمیشہ نہیں کی قید لگاؤ تو خاصہ ہوں لیکن عکس میں جو یہ قید لگاؤ تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ جتنے حواس ظاہر سے کام لینے والے ہیں کبھی نہ کبھی سوتے بھی ہیں کہ یہ مطلقہ عامہ کلیہ موجبہ ہے لیکن بعض صورتوں میں کلیہ صادق نہ آئیگا جیسا کہ معمولی مثال کا تب اور سکون اصابع میں کہ کل ساکرن الاصابع کبھی نہ کبھی لکھتے بھی ہیں جھوٹ ہے مثلاً مفلوج الید کہ اُس سے مادہ کتابت دُعا مسلوبہ او منطق میں ضوابط کلیہ و کار میں اسی واسطے مشروطہ خاصہ و عرفیہ خاصہ کے عکس میں لا دوام جزئی معتبر رکھا گیا ہے۔ اب صرف سوالِ جزئیہ باقی رہے جو جن سوالِ کلیہ کا عکس نہیں ان سوالِ جزئیہ کا بھی عکس نہیں کیونکہ کلیہ خاص ہے اور جزئیہ عام جب خاص کا عکس نہ آیا تو عام کا بھی نہ آئیگا جیسا کہ بار بار کہا جا چکا ہے۔ غرض کہ وقتیتہ منتشرہ و قتیثہ مطلقہ منتشرہ مطلقہ ممکنہ عامہ ممکنہ خاصہ مطلقہ عامہ وجودیہ لازوریہ وجودیہ لا دائمہ تو فیوں ساقط ہوئے۔ اسکے علاوہ ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ مشروطہ عامہ عرفیہ عامہ کا عکس بھی نہیں آتا جب کہ سالبہ جزئیہ ہوں

ان سب میں ضروریہ سبب میں زیادہ خاص ہے اسکا عکس نہیں آتا تو دو منزل کا کیونکر  
 آسکتا ہے۔ اسکی دلیل سالبہ جزئیہ بسیطہ میں لکھ لو قضیہ وہی ہے صرف جہت مزید ہے  
 پس سوالب جزئیہ میں صرف شرط خاصہ عقیہ خاصہ کا عکس البتہ عرفیہ خاصہ  
 آتا ہے۔ اسکی دلیل سوالب کلیہ میں پاؤ گے۔ یوں خدا خدا کر کے عکس کی بحث تمام  
 ہوتی مگر عکس نقیض بھی اسی کا ضمیمہ ہے کیونکہ جس طرح عکس اصل قضیے کو لازم پڑتا  
 ہے اسی طرح عکس نقیض بھی۔ اور عکس نقیض جیسا کہ لفظوں سے مفہوم ہوتا ہے اسکو کہتے  
 ہیں کہ قضیے کے موضوع و محمول دونوں کا الگ الگ نقیض لیکر نقیض محمول کو موضوع  
 قرار دو اور نقیض موضوع کو محمول اور ایجاب سلب میں اصل قضیے کی تقلید کرو تو یہ نیا  
 قضیہ عکس نقیض کہلاتا ہے۔ اب تم پوچھو گے کہ بھلا ایجاب و سلب میں تو اصل  
 قضیے کی تقلید کی کلیت اور جزئیت اور جہت قضیے میں کیا کرنا ہوگا سو عکس  
 میں جو عمل سوالب پر کرتے تھے وہ عکس نقیض میں موجبات پر کرو اور عکس نقیض کے سوالب  
 کو عکس کے موجبات پر قیاس کرو مثلاً کل آدمی جاندار ہیں قضیہ موجبہ کلیہ ہے اسکا  
 عکس نقیض ہے۔ کل بے جان لاشان ہیں لیکن عکس نقیض کی جو تعریف ہم نے  
 بیان کی اگلے منطقوں کی رائے ہے حال کے منطقی عکس نقیض کو یوں بناتے  
 ہیں کہ نقیض محمول کو موضوع اور اصل قضیے کے نفس موضوع کو محمول کرو اور کیفیت

بعض  
 جہت

یعنی ایجابِ سلب میں اصل قضیے سے اختلاف تو یہ نیا قضیہ عکس نقض ہوگا مثلاً  
 مثال مذکور میں کل بے جان انسان نہیں ہیں عکس نقض ہوگا۔ ان وباقول  
 میں کہ لا انسان ہیں اور انسان نہیں ہیں بڑا نازک فرق ہے۔ لا انسان ہیں  
 میں ایک صفتِ سلبی کا اثبات ہے۔ اور انسان نہیں ہیں میں صفتِ ایجابی کا سلب  
 ہم تہمکے ذہن کو اسکی تشریح سے منتشر نہیں کرنا چاہتے۔ تم اتنا سمجھو کہ دونوں  
 طرفوں سے جو قضیہ بنایا جاتا ہے وہ اصل قضیے کو لازم ہوتا ہے جب وہ ایسے قضیے  
 ترکیب دیے جائیں کہ ان کو مان لینے سے ایک دوسرے قضیے کا ن لینا لازم آجائے  
 تو انکے ہیئتِ مجموعی کو قیاس کہتے ہیں اور اس دوسرے قضیے کو نتیجہ۔ اس تعریف میں  
 دو قیاس ہیں جنکے فائدے بیان کر دینے ضرور ہیں۔ دو کی قید سے قضایا  
 مفردہ خارج ہو گئے ورنہ یوں تو ہر ایک قضیہ اپنے عکس اور عکس نقض کو مستلزم ہوتا  
 ہے لہذا اس استلزام کی وجہ سے اس پر قیاس کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ ہم قیاس  
 کو دو قضیوں میں منحصر کر دیا اس واسطے کہ دو قضیوں سے ہمیشہ نتیجہ نکل آتا ہے  
 کبھی تو وہی نتیجہ مطلوب مقصود ہوتا ہے اور کبھی مقصود کے حاصل کرنے تک تو قضایا  
 کے انضمام کی ضرورت باقی رہتی ہے اور اس صورت میں بقدر ضرورت متعدد قیاس  
 بنانے پڑتے ہیں اگر ایک قیاس سے نتیجہ مطلوب نکل آئے تو قیاس مفردہ ہی ورنہ

مُرکب مثلاً دنیا کے فائدہ ثابت کرنے کے لئے ہم یوں استدلال کریں کہ دُنیا مُتغیّر ہے  
 {یعنی اس میں انقلابات واقع ہوتے رہتے ہیں}۔ اور جو مُتغیّر ہے وہ فانی ہے۔ پس دُنیا  
 فانی ہے پس اس صورت میں دو ہی قضیوں سے نتیجہ مطلوب حاصل ہو گیا تو یہ  
 قیاس مُضروب ہوا۔ پھر فرض کرو کہ ہم نے ا ب ایک خط محدود کے ایک سر کو مرکز  
 قرار دیکر دوسرے سرے ب کے دوری پر ج ع دوائر کھینچا اور پھر  
 دوسرے سرے ب کو مرکز بنا کر پہلے سرے آ کے دوری پر دوسرا دائرہ ا ج ط د  
 کھینچا اور جس نقطہ ج پر دونوں دائروں نے تقاطع کیا اسیں اور خط محدود کے دُوب  
 سروں میں خط کھینچ دیے اور یوں ایک مُثلث بنایا۔ اب منظور ہے کہ اس مُثلث  
 ا ب ج کو متساوی الاضلاع ثابت کیجئے تو قیاس مُرکب کی ضرورت ہو گی اس طرح



کہ ا ب اور ا ج دونوں خط ایک دائرہ ب ج ع د کے نصف قطر ہیں۔  
 یہ ایک قضیہ ہوا۔ اور جو خط ایک دائرے کے نصف قطر ہوں وہ ایک دوسرے کے

برابر ہوتے ہیں۔ یہ دوسرا قضیہ ہوا۔ تو اب اور ج برابر ہیں۔ یہ پہلا نتیجہ ہوا۔  
 پھر اسی طرح اب اور ب ج دونوں خط دائرہ ا ج ط د کے نصف قطر ہیں۔  
 یہ ایک قضیہ ہوا۔ اور جو خط ایک دائرے کے نصف قطر ہوں وہ ایک دوسرے  
 کے برابر ہوتے ہیں۔ یہ دوسرا قضیہ ہوا۔ تو اب اور ب ج برابر ہیں۔ یہ دوسرا  
 نتیجہ ہوا۔ پھر ا ج اور ج ب دونوں ایک شے واحد اب کے برابر ہیں۔ یہ  
 پہلا قضیہ ہوا۔ اور ج ب چیزیں شے واحد کے برابر ہوں وہ آپس میں بھی برابر  
 ہوتی ہیں۔ یہ دوسرا قضیہ ہوا۔ تو ا ج اور ج ب برابر ہیں یہ تیسرا نتیجہ ہوا  
 یوں ایک عوے کے اثبات میں تین قیاس بنانے پڑے اور کل اثبات قیاس  
 مرکب ہوا۔ دوسری قید تعریف قیاس میں ایسے کی ہے اس کا یہ مطلب ہے  
 کہ ان قضیوں کی ترکیب کو استنباط نتیجے میں دخل ہو ورنہ بے جوڑ دو قضیے یکجا کر  
 بھی دو گے تو حائل کیا ہوگا مثلاً دنیا متغیہ ہے اور بجلی ایک طرح کی  
 گرمی ہے دو قضیے ہیں جن کو ایک دوسرے کچھ تعلق نہیں اور نہ ان دونوں کے  
 انضمام سے کوئی نتیجہ نکل سکتا ہے۔ اب سمجھنا چاہیے کہ وہ کیا تعلق ہے کہ اسکو  
 استنباط نتیجے میں دخل ہو سکتا ہے۔ سو واضح ہو کہ قضیے میں ایسے اجزاء کتنے بہت  
 ہیں صرف موضوع اور محمول و تو جز میں تعلق کا ہونا ممکن ہے تو یہی کہ دونوں قضیوں

میں موضوع ایک ہو یا محمول ایک ہو یا ایک کا موضوع دوسرے کا محمول ہو کیونکہ کلیتِ جزئیّت ايجاب و سلب یہ تو عارضی کیفیتیں ہیں۔ جزاءِ اعظم تو موضوع اور محمول ہی دو چیزیں ہیں۔ قیاس کی تعریف میں جو قضیہ واقع ہے اور اسکی تصریح میں ہمنے مثال حملیہ کی دی ہے اور موضوع و محمول کا تذکرہ کیا ہے اس سے پتہ سمجھ لینا کہ قیاس میں قضایاے حملیہ کا ہونا شرط ہے۔ نہیں قضیے میں جملہ اقمار قضایا مع متصلہ و منفصلہ داخل ہیں اور موضوع و محمول میں مقدم و تالی پس اس اعتبار سے کہ قیاس میں کس طرح کے دو قضیے ترکیب پئے گئے ہیں۔ قیاس کی چھ قسمیں ہو سکتی ہیں۔ دونوں حملیہ۔ دونوں متصلہ۔ دونوں منفصلہ۔ ایک حملیہ ایک متصلہ۔ ایک حملیہ ایک منفصلہ۔ ایک متصلہ ایک منفصلہ۔ بہتر ہو گا کہ اس مقام پر ہر ایک قسم قیاس کی ایک ایک مثال بھی دی جائے دونوں حملیوں کی مثال تو اوپر مذکور ہو چکی باقی مثالیں ذیل میں ہیں۔

جب آدمی سوتا ہے تو اس کے حواس مُعطل ہوتے ہیں۔ اور جب انسان کے حواس مُعطل ہوتے ہیں تو وہ دیکھتا سنتا سمجھتا کچھ نہیں۔  
نتیجہ یہ کہ جب آدمی سوتا ہے تو وہ دیکھتا سنتا سمجھتا کچھ نہیں۔

دو نول منفصلہ } قضیہ یا حلیہ ہے یا شرطیہ۔ اور شرطیہ یا متصلہ ہے یا منفصلہ نتیجہ یہ ہے کہ قضیہ یا حلیہ ہے یا متصلہ یا منفصلہ۔

ایک حلیہ یا متصلہ } مثلاً لوہے کی ایک گولی پانی میں الیں اور وہ تہ میں بیٹھ جائے اور ہم کہیں کہ اگر یہ گولی پانی سے ہلکی ہوتی تو اُس پر تیرتی رہتی مگر یہ توتہ میں بیٹھ گئی نتیجہ۔ یہ کہ پانی سے ہلکی نہیں ہے۔

ایک حلیہ یا متصلہ } زید ایک آدمی ہے۔ اور آدمی یا عالم ہوتے ہیں یا جاہل۔ نتیجہ یہ کہ زید یا عالم ہے یا جاہل۔

ایک متصلہ یا منفصلہ } اگر یہ لفظ فعل ہو تو اس کے معنی میں زمانہ ضرور ہوگا۔ اور زمانہ یا ماضی ہے یا مستقبل یا حال نتیجہ یہ کہ اگر یہ لفظ فعل ہے تو اس کے معنی میں زمانہ ماضی ہوگا یا زمانہ مستقبل یا زمانہ حال۔

اب راقیاس کی اصلیت پر غور کرو کہ حقیقت میں قیاس ہے کیا چیز۔ سو جیسا کہ لفظ قیاس سے مفہوم ہوتا ہے۔ قیاس یہ ہے کہ ایک حکم کی بنا پر دوسرا حکم جاری کرنا مثلاً۔ عام لوگوں میں فلاطون کی نسبت ایک غلط بات مشہور ہے کہ اُس نے ایک مشکے میں اپنے تئیں بند کر لیا ہے اور زندہ ہے اور اسی طرح ہمیشہ زندہ رہیگا۔

اس خیال کی تردید میں ہم یوں استدلال کریں کہ فلاطون بھی ایک آدمی ہے



اور جتنے آدمی ہیں سب فانی ہیں۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ فلاطون بھی فانی ہے + پس سب آدمیوں کی نسبت جو فنا کا حکم تھا اُسکے قیاس پر ہم فلاطون پر بھی حکم فنا جاسیگا۔ اس موقع پر ایک بڑا سخت اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ سب آدمیوں پر حکم فنا نہیں جاری کر سکتے تا وقتیکہ ہر آدمی کو فانی نہ سمجھ لیں۔ اور چونکہ فلاطون بھی آدمی کی ایک فرد ہے تو جب تک اُسکا فانی ہونا متیقن نہ ہو لے یہ نکتہ کہ سب آدمی فانی ہیں تسلیم نہیں کیا جاسکتا پس اس قیاس استدلال کا حاصل یہ پھیر گیا کہ فنا فلاطون کو فنا فلاطون کی دلیل گردانا جاتا ہے یعنی قیاس استدلال کوئی چیز نہیں۔

اس کا جواب ہم یوں دیتے ہیں کہ تمہارا یہ کہنا ہم نہیں مانتے کہ جب تک فنا فلاطون متیقن نہ ہو لے سب آدمیوں کا فانی ہونا تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ جب ہم کسی کئی پر کوئی حکم لگاتے ہیں اسکے کل افراد ہرگز ہمارے ذہن میں نہیں ہوتے۔ اور کیونکہ ممکن ہے کہ تمام دے زمین کے باشندوں کو ہم تصور کر سکیں پس ہم نے کل افراد آدمی پر جو ایک حکم لگایا ہر فرد کو سمجھ کر ہرگز نہیں لگایا اتنا البتہ ہے کہ کثرت سے افراد آدمی کو مرتے دیکھا اور ہم نے یقین کر لیا کہ سب آدمی مرتے ہیں۔

بیشک ابتداء سب آدمیوں کے مرنے کا علم کلی ہم نے زید خالد ولید وغیرہ کے مرنے سے حاصل کیا مگر جب علم جزئیات اس وجہ کو پہنچا کہ علم کلی بن گیا۔ تو پھر

جزئیات سے قطع النظر ہو گیا بلکہ جزئیات کو اُس پر قیاس کرنے لگے۔ اور عیقل کا تصرف ہے کہ وہ کبھی جزئیات سے کلیات اور کبھی کلیات سے جزئیات کا استنباط کرتی ہے۔ اور اسی تصرف پر استدلال و قیاس مبنی ہے۔ اور قطعی قسمیں قیاس کی تم نے اور پڑھی ہیں دیکھ لو۔ سب میں یہی بات پاؤ گے کہ پہلے ایک جزئی چیز کو ایک کلی کی فرد قرار دیتے ہیں اور پھر اُس کلی پر ایک حکم لگاتے ہیں تاکہ اُس کلی کے ذریعہ سے وہ حکم اُس جزئی تک پہنچ جائے۔ ان سب قیاسوں کو اِقترانی کہتے ہیں اسوجہ سے کہ کلی کے قرینے سے جزئی پر حکم صادر کیا جاتا ہے۔ مگر ان سب قسموں میں جو قیاس صرف قضایائے حملیہ سے مرکب ہے، وہ اِقترانی حملی بولاجاتا ہے باقی اقسام اِقترانی شرطی۔ تصدیقات کی ابتداء میں یہ بات تم کو سمجھا دی گئی ہے کہ منفصلہ معنی شرط کو متضمن ہوتا ہے۔ اِقترانی کے مقابلے میں قیاس کی ایک قسم استثنائی ہے مفہوم کے اعتبار سے تو دونوں میں چنداں تفاوت نہیں مگر طرزِ اداء اور عبارت البتہ مختلف ہوتی ہے مثلاً جب آفتاب غروب ہوتا ہے تو رات شروع ہو جاتی ہے لیکن آفتاب تو غروب ہو گیا تو نتیجہ یہ کہ رات شروع ہو گئی یا مثلاً یہ عدد یا طاق ہو گا یا جفت۔ مگر طاق تو نہیں ہے۔ تو نتیجہ یہ کہ جفت ہے ان قیاسوں کا نام استثنائی صرف اس لیے رکھ دیا ہے کہ کوئی حرفِ استثناء۔ پر

مگر۔ لیکن۔ اِلا۔ اسمیں ہوتا ہے پس اس قیاس کو قسم جداگانہ قرار دینا صرف ایک اعتبارِ لفظی کی وجہ سے ہے ورنہ تاویل کی جائے تو یہی قیاسِ خلاصاقرانی بن جاسکتا ہے۔ مثلاً اس طرح کہ چالت آفتاب کے غروبِ یونیکی ہے اور جنبی حالتیں آفتاب کے غروبِ یونیکی ہیں یہی حالتیں راسکے ہونے کی ہیں تو نتیجہ یہ کہ چالت رات کے ہونیکی ہے۔ غرض یہ ہے کہ استثنائی و اقرانی میں اقرانی اصل ہے اور اقرانی کی قسموں میں حلی۔ جن دو قضیوں سے قیاس مرکب ہوتا ہے انکو مقدمے کہتے ہیں۔ نتیجے کے موضوع کو صغیر کہتے ہیں اور محمول کو اکبر۔ کیونکہ موضوع کی نسبت محمول اکثر عام و رکنیہ افراد ہوتا ہے۔ اور قیاس کے دو مقدموں میں سے جس میں صغیر ہو وہ صغریٰ اور جس میں اکبر ہو کبریٰ بولا جاتا ہے اور وہ جزو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں مشترک ہو خواہ دونوں میں موضوع ہو خواہ دونوں میں محمول خواہ ایک میں موضوع دوسرے میں محمول حدِ اوسط کہا جاتا ہے۔ کیونکہ موضوعِ نتیجے کو محمولِ نتیجے تک پہنچانے میں یہی متوسط ہوتا ہے۔ لیکن اس نظر سے کہ حدِ اوسط دونوں مقدموں میں کس کا موضوع اور کس کا محمول ہے قیاس کی چار صورتیں ہونگی جن کو چار شکلیں کہتے ہیں :

- ۱ پہلے مقدمے میں محمول اور دوسرے میں موضوع ٹیٹکل اول ہے۔
  - ۲ دونوں میں محمول ٹیٹکل ثانی ہے۔
  - ۳ دونوں میں موضوع ٹیٹکل ثالث ہے۔
  - ۴ عکس ٹیٹکل اول یعنی پہلے میں موضوع دوسرے میں محمول ٹیٹکل رابع ہے۔
- ان سب میں ٹیٹکل اول بہت قریب الفہم ہے اور اسکے پیرائے میں مطالب کو منتظم کرنے سے ذہن نتیجے کی طرف آسانی کے ساتھ منتقل ہوتا ہے۔ اسی لئے ٹیٹکل نہایت مطبوع ہے بلکہ بدیہی الانتاج سمجھی جاتی ہے۔ اور پسندیدہ یہی ہے کہ استدلال اسی طرز میں ہو۔ اور اگر ٹیٹکل ثانی میں کسے اور ٹیٹکل اول میں صغریٰ اور ٹیٹکل رابع میں صغریٰ اور کبریٰ دونوں کا عکس کر لیا جائے تو ٹیٹکل اول بن جائیگی بیان مذکور سے اتنی بات تو ہوتا ہے ذہن نے ضرور اخذ کر لی ہوگی کہ نتیجہ چکانے میں حدِ اوسط کو حذف کر دیا جاتا ہے اور ٹیٹکل اول میں موضوع صغریٰ اور محمول کبریٰ اور ٹیٹکل ثانی میں دونوں کے موضوع اور ٹیٹکل ثالث میں دونوں کے محمول اور ٹیٹکل رابع میں محمول صغریٰ اور موضوع کبریٰ سے ایک نیا قضیہ ترتیب دیا جاتا ہے جسکو نتیجہ کہتے ہیں +

اب دیکھنا چاہیے کہ مقدموں کے ايجاب سلب انکی کلیت و جزئیت اور انکی ہمت

سے نتیجے پر کیا اثر مترتب ہوتا ہے۔ سو جہت کو ابھی الگ رکھو۔ ایجاب و سلب کے اعتبار سے صُغریٰ موجب ہوگا یا سالبہ۔ اور موجب ہو یا سالبہ کلیّہ ہوگا یا جزئیّہ (کلیّہ میں شخصیت اور جزئیّہ میں مہملہ داخل ہے) غرض کہ صُغریٰ چار طرح کا ہونا ممکن ہے۔

موجبہ کلیّہ — موجبہ جزئیّہ — سالبہ کلیّہ — سالبہ جزئیّہ  
اور یہی چار قسمیں کبرے کی ہونگی۔ تو چار چوکے سوالہ قسمیں ہوں گی جن کو ضرور کہتے ہیں۔ ان میں سے شکل اول میں ۱۲ عقیم یعنی غیر نتیجہ ہیں اور صرف ۴ نتیجہ ۱۲ اضربیں غیر نتیجہ یوں ہوں گی کہ شکل اول کے اِحتاج کے لئے ایجاب صُغریٰ اور کلیت کبرئی شرط ہے۔ ایجاب صُغریٰ اس لئے کہ موضوع صُغریٰ کہ وہی موضوع نتیجہ ہے پہلے حدِ اوسط کی دلیل میں داخل ہو لے تب تو وہ حکم جو کبرے میں حدِ اوسط پر لگایا گیا اُس تک پہنچے۔ اور کلیت کبرے اس لئے کہ اگر کبرے کلیّہ نہ ہوگا تو اُس میں موضوع یعنی حدِ اوسط کے بعض افراد پر حکم ہوگا اور بعض خارج ہونگے اور جب بعض خارج رہیں تو احتمال ہے کہ شاید بعض خارج شدہ میں موضوع صُغریٰ بھی ہو تو اس صورت میں بھی حکم اُس تک نہ پہنچا اور نتیجہ نہ نکلا۔  
اب دیکھو کہ ایجاب صُغریٰ کی قید لے آٹھ ضربیں حذف کر دیں۔

کُب کے موجبہ کلیہ	۱	صغریٰ سالبہ کلیہ
کُب کے موجبہ جزئیہ	۲	ایضاً
کُب کے سالبہ کلیہ	۳	ایضاً
کُب کے سالبہ جزئیہ	۴	ایضاً
کُب کے موجبہ کلیہ	۵	صغریٰ سالبہ جزئیہ
کُب کے موجبہ جزئیہ	۶	ایضاً
کُب کے سالبہ کلیہ	۷	ایضاً
کُب کے سالبہ جزئیہ	۸	ایضاً
کُب کے موجبہ جزئیہ	اور چار کلیت کُب کی شرط ہے یعنی اصغریٰ موجبہ کلیہ	
کُب کے سالبہ جزئیہ	۲	ایضاً
کُب کے موجبہ جزئیہ	۳	صغریٰ موجبہ جزئیہ
کُب کے سالبہ جزئیہ	۴	ایضاً
کُب کے موجبہ کلیہ	پس ضرورتاً منقولہ صرف چار کلیتیں یعنی	
کُب کے سالبہ کلیہ	صغریٰ موجبہ کلیہ	
کُب کے موجبہ کلیہ	ایضاً	
کُب کے موجبہ جزئیہ	صغریٰ موجبہ جزئیہ	
کُب کے سالبہ کلیہ	ایضاً	

نتیجے کے باب میں یہ قاعدہ کلیہ یاد رکھو کہ ہمیشہ اُخس اَدُون کا تابع ہوتا ہے یعنی اگر دو  
مقدمے ایجابِ سلب اور کلیت و جزئیت میں مختلف ہوں تو سالبہ اور جزئیہ نتیجہ نکلیگا  
پس ضربِ اول میں نتیجہ موجبہ کلیہ ہوگا ضربِ دوم میں سالبہ کلیہ۔ ضربِ ثالث میں موجبہ  
جزئیہ۔ ضربِ رابع میں سالبہ جزئیہ۔ اسی طرح شکلِ ثانی میں بھی سولہ ضربوں کا ہونا  
ممکن ہے مگر اس شکل کے انتاج میں دونوں مقدموں کا ایجاب و سلب میں مختلف  
ہونا اور کبریٰ کا کلیہ ہونا شرط ہے۔ اس واسطے کہ جب حدِ اوسط دونوں قضیوں میں  
محمول ہے اور فرض یوں کیا جائے کہ دونوں قضیے ایجاب و سلب میں مختلف نہیں  
تو اسکے معنی کہ دونوں قضیوں کے موضوع کلی واحد کے ذیل میں داخل ہیں جو دونوں  
قضیوں میں محمول واقع ہے۔ اب دونوں موضوعوں سے نتیجہ ترتیب دیا جائے  
اور ایک نیا قضیہ ایسا بنے کہ موضوعِ صغریٰ اسکا موضوع ہو اور موضوعِ کبریٰ محمول تو  
اسکا یہ مطلب ہوگا کہ موضوعِ کبریٰ ایک کلی ہے جس کے ذیل میں موضوعِ صغریٰ داخل ہے  
اور اُس کی فرد ہے حالانکہ ممکن ہے کہ ایسی دو چیزیں ایک کلی کی فرد قرار دگتیں  
ہوں جو ایک دوسرے کے ذیل میں نہ آسکیں مثلاً کل انسان جاندار ہیں اور کل گھوڑے  
جاندار ہیں۔ ایک قیاسِ شکلِ ثانی کے پیرایے میں ہے جس کے دونوں مقدموں  
سے پایا جاتا ہے کہ انسان اور گھوڑے ایک کلی جاندار کے ذیل میں ہیں

نتیجہ نکالو تو یہ نکلا کہ کل انسان گھوڑے ہیں۔ حالانکہ انسان پر کسی طرح گھوڑے کا  
اطلاق درست نہیں۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ اس پر ایسے میں کوئی مثال نتیجہ نہوگی۔  
نہیں اگر دونوں قضیوں کے موضوعوں میں اتفاق سے تساوی کی نسبت ہوئے  
یا عام خاص مطلق کی نسبت ہوئے اس طرح کہ موضوع صغریٰ خاص ہو اور موضوع  
کبریٰ عام تو نتیجہ ٹھیک نکلیگا مثلاً کل آدمی جاندار ہیں اور کل بولنے والے  
جاندار ہیں نتیجہ درست ہے کہ کل آدمی بولنے والے ہیں۔ یا مثلاً کل آدمی جسم ہیں اور کل  
جاندار جسم ہیں۔ نتیجہ یہ کہ کل آدمی جاندار ہیں۔ مگر ہم کسی جگہ اوپر کہہ چکے ہیں کہ منطقی  
کو قواعد کلیتہ سے سروکار ہے جب کسی ایک قاعدے میں ضربِ عقیم پائی گئی اُسکو  
کلیتہً نتیجہ کی فرست سے خارج کر دیا گیا تاکہ نقضِ قاعدہ کلیتہ کی کوئی صورت پیش  
نہ آئے۔ الغرض شکل ثانی کی وہ ضربیں جن میں دونوں مقدمے ایجاب و سلب میں  
مختلف ہوں عقیم ہیں۔ اب ہم کہتے ہیں کہ ایجاب و سلب میں دونوں مقدموں  
کے مختلف ہونیکے علاوہ کلیتہ کبریٰ بھی شرطِ انتاج ہے۔ کیونکہ اگر کبریٰ کو کلیتہً  
نہ فرض کرو تو جزئیہ یا سالبہ مانو گے یا موجبیہ۔ اگر کبریٰ کو سالبہ جزئیہ مانا تو صغریٰ  
کو موجبیہ کلیتہ یا موجبیہ جزئیہ فرض کرنا پڑیگا کیونکہ اختلافِ ایجاب و سلب تو پہلے  
مشروط ہو چکا ہے اور اگر کبریٰ کو موجبیہ جزئیہ مانو گے تو صغریٰ کو



سالبہ کلّیّہ یا سالبہ جزئیّہ ماننا ہوگا پس چار ضربیں معرض بحث میں ہوں گی —

صغریٰ موجبہ کلّیّہ      کبریٰ سالبہ جزئیّہ

صغریٰ موجبہ جزئیّہ      کبریٰ سالبہ جزئیّہ

صغریٰ سالبہ کلّیّہ      کبریٰ موجبہ جزئیّہ

صغریٰ سالبہ جزئیّہ      کبریٰ موجبہ جزئیّہ

اب اس مقام پر اتنا پھر خیال کر لو کہ محمول دونوں قضاویوں میں واحد ہے تو ان ضربوں کا یہ ماحصل ہوگا کہ صفت محمول بعض افراد اکبر کے مسلوب ہے، +

{ جب کہ کبر کے سالبہ جزئیّہ ہے } اور وہی صفت کل

{ اگر صغریٰ موجبہ کلّیّہ ہے } یا بعض { اگر صغریٰ موجبہ جزئیّہ ہے }

افراد اصغر کو ثابت ہے یا یہ کہ صفت محمول بعض افراد اکبر کو ثابت ہے

{ جب کہ کبر کے موجبہ جزئیّہ ہے } اور وہی صفت کل { اگر صغریٰ سالبہ کلّیّہ ہے }

یا بعض { اگر صغریٰ سالبہ جزئیّہ ہے } افراد اصغر کے مسلوب ہے، لیکن ایک صفت

کا ایک چیز کو کلاً یا جزئاً مسلوب ہونا اور دوسری چیز کو کلاً یا جزئاً ثابت ہونا ایسی صورت

میں بھی ممکن ہے کہ وہ دونوں چیزیں آپس میں متباین ہوں —

مثلاً یوں کہیں کہ کل آدمی جاندار ہیں اور کوئی پتھر جاندار نہیں۔ پس

ایسی حالت میں وہ دو چیزیں کسی طرح ایک دوسرے پر محمول نہ ہونگی یعنی نتیجہ نہ بن سکیگا۔  
الغرض یوں شرط کلیتِ کبریٰ کے مفقود ہونے سے چار ضمریں مذکورہ بالا عقیم ہو گئیں  
اور دونوں مقدموں کے ایجابِ سلب میں مختلف ہونے کی شرط سے آٹھ یعنی

صغریٰ موجبہ کلیہ	کبریٰ موجبہ کلیہ
ایضاً	کبریٰ موجبہ جزئیہ
صغریٰ موجبہ جزئیہ	کبریٰ موجبہ کلیہ
ایضاً	کبریٰ موجبہ جزئیہ
صغریٰ سالبہ کلیہ	کبریٰ سالبہ کلیہ
ایضاً	کبریٰ سالبہ جزئیہ
صغریٰ سالبہ جزئیہ	کبریٰ سالبہ کلیہ
ایضاً	کبریٰ سالبہ جزئیہ

پس صرف چار ضمریں منتج باقی رہ گئیں —

صغریٰ موجبہ کلیہ	کبریٰ سالبہ کلیہ
صغریٰ سالبہ کلیہ	کبریٰ موجبہ کلیہ
صغریٰ موجبہ جزئیہ	کبریٰ سالبہ کلیہ
صغریٰ سالبہ جزئیہ	کبریٰ موجبہ جزئیہ

تیسری شکل کے انتاج کیلئے دو شرطیں ہیں۔ ایجابِ صغریٰ۔ اور دونوں مقدّموں میں کم سے کم ایک کا کلیہ ہونا لیل پوچھو تو سیدھی بات یہی ہے کہ ان شرطوں کے خلاف میں ایسا پایا کہ کبھی نتیجہ ایک طرح پر نکلتا ہے اور کبھی دوسری طرح پر۔ اس اختلاف کی وجہ سے ان ضرورں کو عقیم میں دخل کیا۔ مگر عقلی دلیل سے بھی ہم مکمل سمجھا سکتے ہیں کہ اگر ایجابِ صغریٰ کو شرطِ انتاج نہ قرار دو تو صغریٰ کو سالبہ فرض کرنے سے قباحۃً لازم آئیگی وہ یہ کہ صغریٰ کو سالبہ مانو تو کلیہ ہوگا یا جزئیہ۔ اور جو صورت اختیار کرو اس کا ماحصل یہ ہوگا کہ حدِ اوسط سے صغرِ ملبّو ہے یعنی کلیہ ہے تو کُل افرادِ حدِ اوسط سے۔ اور جزئیہ ہے تو بعض سے۔ اب ایسے صغریٰ کے ساتھ کبریٰ یا سالبہ ہوگا یا موجد اور اس کا ماحصل یہ ہوگا کہ کُل یا بعض افرادِ اوسط سے اکبرِ ملبّو ہے یا یہ کہ کُل یا بعض افرادِ اوسط کو ثابت ہے پس اصغر و اکبر گویا دو صفتیں ہیں جو ذاتِ واحدِ اوسط کو ثابت ہیں یا اس سے ملبّو ہیں اور یہ بعینہ اُسی طرح کی بات ہے جس کا مذکور شکل ثانی میں ہو چکا ہے۔ غرض کہ ان صورتوں میں اکبر و اصغر کا متباین ہونا بھی ممکن ہے اور متباین ہوئے تو دونوں کا ایک دوسرے پر محمول ہونا محال یعنی نتیجے کا مرتب ہونا متعذر۔ دوسری شرط یعنی ایک مقدّم کا کلیہ ہونا تو کھلی بات ہے کہ اگر دونوں مقدّمے جزئیہ ہونگے تو

ممکن ہے کہ جن افراد واسطہ پر صغریٰ میں حکم ہے وہ اُور ہوں اور جن پر کبریٰ میں حکم ہے وہ اُور ہوں پس محکوم علیہ متحد نہ ہوا اب نتیجے میں حکم کریں تو کس پر کریں اب سمجھو کہ شکل ثالث میں شرائط انتاج نے دس ضرروں کو عقیم کر دیا اور صرف چھ ضرر ہیں نتیجہ رہ گئیں یعنی —

۱	صغریٰ موجبہ کلیۃً	کبریٰ موجبہ کلیۃً
۲	ایضاً	موجبہ جزئیۃً
۳	ایضاً	سالۃً کلیۃً
۴	ایضاً	سالۃً جزئیۃً
۵	صغریٰ موجبہ جزئیۃً	موجبہ کلیۃً
۶	ایضاً	سالۃً کلیۃً

نتیجے کے باب میں جو ہم کلیۃً قاعدہ لکھ چکے ہیں کہ تابعِ اُخت اُنزل ہوتا ہے اس شکل کی پہلی ضرب میں وہ قاعدہ ٹوٹ جاتا ہے یعنی قاعدے کی رُو سے نتیجہ موجبہ کلیۃً ہونا چاہیے مگر نہیں موجبہ جزئیۃً ہوتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ صغریہ نسبت اکبر کے عام ہو تو حکم کلی نادرست ہوگا مثلاً گل آدمی جاندار ہیں اور گل آدمی بولنے والے ہیں۔ شکل ثالث کی ضرب اوّل ہے اور نتیجہ کلیۃً کہ گل جاندار بولنے والے ہیں غلط بلکہ بعض

جاندار بولنے والے ہیں صحیح ہوگا۔ باقی ضرور کے نتیجوں میں قاعدہ کلیتہً بدستور جاری ہے جو تھنی شکل میں یہ شرط ہے کہ یا تو دونوں مُقَدَّمے مُوجِبِ ہوں اور صغریٰ کلیتہً ہو اور اگر دونوں مُقَدَّمے ایجاب و سلب میں مختلف ہوں تو ایک اُن میں کلیتہً ہو اور اس شکل میں آٹھ ضرر ہیں مُنتِج ہیں یعنی —

	صغریٰ	کبریٰ	نتیجہ	
۱	موجبہ کلیتہً	موجبہ کلیتہً	موجبہ جزئیہ	جیسے کل آدمی جاندار ہیں! و کل گویا آدمی ہیں
۲	ایضاً	موجبہ جزئیہ	ایضاً	نتیجہ یہ کہ بعض جاندار گویا ہیں
۳	سالۃ کلیتہً	موجبہ کلیتہً	سالۃ کلیتہً	
۴	موجبہ کلیتہً	سالۃ کلیتہً	سالۃ جزئیہ	جیسے کل آدمی جاندار ہیں اور کوئی گھڑ آدمی نہیں
۵	موجبہ جزئیہ	سالۃ کلیتہً	ایضاً	نتیجہ یہ کہ بعض جاندار گھڑے نہیں۔
۶	سالۃ جزئیہ	موجبہ کلیتہً	ایضاً	
۷	موجبہ کلیتہً	سالۃ جزئیہ	ایضاً	
۸	سالۃ کلیتہً	موجبہ جزئیہ	ایضاً	

سوائے ضربِ اول و ضربِ چہارم کے باقی ضرور کے نتیجے قاعدہ کلیتہً کے مطابق ہیں اب جہتوں کا بیان شروع کرتے ہیں یہ تو معلوم ہے کہ مُوجِبِ بیطہ اور مُرکبہ

بلکہ پندرہ ہیں پس اگر قیاس قضایاے موبہ سے بنایا جائے تو پندرہ قسم کے صغریٰ اور پندرہ ہی قسم کے کبریٰ ہو سکتے ہیں یعنی اشکالِ اربعہ مذکورہ کی ہر ایک ضربِ نتیجہ میں جہت کے اعتبار سے ۲۲۲ صورتوں کا ہونا ممکن ہے۔ شکلِ اول میں مکملہ صغریٰ چاہے عامہ ہو چاہے خاصہ غیر نتیجہ ہے اس واسطے کہ شکلِ اول کی صغریٰ کا یہ مقصود ہوتا ہے کہ حدِ اوسط کا ایک فرد اصغر بھی ہے اور کبر بھی کہ یہ مطلب کہ کل افرادِ حدِ اوسط متصف بہ کبر ہیں تبھی توجہیٹ سے نتیجہ کل آتا ہے کہ اصغر متصف بہ کبر ہے اور جب صغریٰ کو مکملہ فرض کیا تو یثابت حاصل نہوئی کہ حدِ اوسط کا ایک فرد اصغر بھی ہو بلکہ اسی قدر ثابت ہوا کہ اصغر کا حدِ اوسط کی فرد ہونا ممکن ہے اور بڑا فرق ہے۔ ہے اور ممکن ہے میں۔ ہے کہ یہ ہے کہ بالفعل ہے اور ممکن ہے سے ظاہر ہوتا ہے کہ بالفعل نہیں صرف عقل تجویز کرتی ہے کہ ہو سکتا ہے۔ مگر عقل تو ہزاروں لاکھوں باتوں کو تجویز کرتی ہے تو کیا انکو بالفعل موجود مان کر حکم لگا بیٹھیں۔

الفرض کہ اصغر تک حکم کبر نہ پہنچا اور یوں ۲۲۲ صورتوں میں سے ۳۰ صورتیں عقیم ہو گئیں اور ۱۹۱ نتیجہ رہیں۔ اب اس کا کوئی قاعدہ اور ضابطہ قرار دینا چاہیے کہ نتیجے میں جہت کیا ہوگی۔ سو نتیجے میں ہمیشہ کبرے کی جہت ہوگی۔ کبریٰ میں تین چیزیں ہیں موضوع۔ محمول۔ جہت۔ اگرچہ ظاہر میں موضوع ذات ہے اور محمول صفت

مگر حقیقت میں موضوع بھی ایک معنی و صفی ہے اور صغریٰ میں اسی کا محمول ہونا بھی اس بات کا شاہد ہے۔ الغرض موضوع و محمول دو وصف ہیں کہ ذات واحد کو عارض ہیں۔ یہ بات کہ انکا عارض ہونا کس طرح کا ہے یعنی ضروری ہے یا دائمی یا بافعل و یا بالامکان۔ سو وصف محمول کی نسبت تو جہت موجود ہے مگر وصف موضوع کے لیے کچھ صراحت نہیں اور جہاں جہت کی صراحت نہ تو وہاں جہت بالفعل معتبر ہوا کرتی ہے اجماع کبریٰ کے معنی ہوئے کہ جو ذات وصف موضوع یعنی وصف حد واسط سے بالفعل متصف ہے وہی ذات وصف محمول یعنی وصف اکبر سے اس جہت کے ساتھ متصف ہے جو قضیے میں مذکور ہے۔ اب دیکھو کہ صغریٰ کا حاصل کیا ہے یہی تو ہے کہ ایک ذات اپنے محمول کے وصف یعنی حد واسط کے وصف کے ساتھ متصف ہے مگر اس انصاف کے واسطے صغریٰ میں سوائے امکان کوئی جہت خاص ہے لیکن کوئی جہت ہو جہت بالفعل سے خاص ہوگی اس لیے کہ جہت امکان کے بعد جہت بالفعل عام ترین جہت ہے پس صغریٰ میں چاہے کوئی جہت ہوا تا ضرور ہوگا کہ صغریٰ صفت حد واسط سے بالفعل متصف ہے اور کبریٰ تبارک ہے کہ جو ذات صفت حد واسط سے بالفعل متصف ہے وہ اس خاص جہت مذکورہ کے ساتھ صفت اکبر سے متصف ہے۔ یوں جہت صغریٰ درمیان سے ساقط ہو کر جہت کبریٰ کے نتیجے میں معتبر رہی۔ مگر جو کبریٰ مشروط عامۃ

یا مشروطہ خاصہ یا عرفیہ عامہ یا عرفیہ خاصہ ہوگا تو ضرورتاً جہتِ صغریٰ یجاہنگی کیونکہ  
ایسے کبریٰ میں ذاتِ حدِ اوسط پر حکمِ اکبر کا جاری کرنا وابستہ وصفِ حدِ اوسط ہے پس  
جس حیثیت سے صغیر کو وصفِ حدِ اوسط عارض ہے اسی حیثیت سے اُس کو اکبر عارض ہوگا  
اور اُس صغیر میں اگر لادوام یا لا ضرورت کی قید ہوگی یا اُس میں کبریٰ سے  
زیادہ کوئی خاص ضرورت ہوگی تو اُس کو ساقط کر دینگے کیونکہ حکمِ اکبر کے لئے صرف  
ثبوتِ صفتِ حدِ اوسط درکار ہے۔ قیدِ لادوام و لا ضرورت سے اُس میں کسی طرح  
کا خلل واقع نہیں ہو سکتا۔ اور جو ضرورت کہ کبریٰ میں نہیں صغریٰ میں ہے تو چونکہ  
دو صغریٰ کی ضرورت تو واسطے صفتِ حدِ اوسط کے ہے۔ اور کبریٰ کی واسطے اکبر  
کے مگر نتیجے میں صفتِ اکبر کی ضرورت معتبر ہے۔ پس صغیر کی ضرورت کو کچھ  
داخل نہوا۔ ایک بات اور سمجھ لو کہ کبریٰ دونوں مشروطہ یا دونوں عرفیہ ہونے  
کی حالت میں جو جہتِ صغیر لے لی جاتی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ کبریٰ  
میں لادوام و لا ضرورت کی قید ہو تو اُس کو بھی نہ ہو۔ نہیں یہ قید نتیجے میں  
لگائی جائیگی۔ اور جو اس کی ظاہر ہے۔ اب اس تمام بیان کو جدولِ ذیل  
سے مطابق کر دو۔



## جدول

۱	صغریا کبریا	مشروطہ عامہ	عرفیہ عامہ	مشروطہ خاصہ	عرفیہ خاصہ
۲	ضروریہ	ضروریہ	دائمہ	ضروریہ لادائمہ	دائمہ لادائمہ
۳	دائمہ	دائمہ	دائمہ	دائمہ لادائمہ	دائمہ لادائمہ
۴	مشروطہ عامہ	مشروطہ عامہ	عرفیہ عامہ	مشروطہ خاصہ	عرفیہ خاصہ
۵	عرفیہ عامہ	عرفیہ عامہ	عرفیہ عامہ	عرفیہ خاصہ	عرفیہ خاصہ
۶	مطلقہ عامہ	مطلقہ عامہ	مطلقہ عامہ	وجودیہ لادائمہ	وجودیہ لادائمہ
۷	مشروطہ خاصہ	مشروطہ عامہ	عرفیہ عامہ	مشروطہ خاصہ	عرفیہ خاصہ
۸	عرفیہ خاصہ	عرفیہ عامہ	عرفیہ عامہ	عرفیہ خاصہ	عرفیہ خاصہ
۹	وجودیہ لادائمہ	مطلقہ عامہ	مطلقہ عامہ	وجودیہ لادائمہ	وجودیہ لادائمہ
۱۰	وجودیہ لازمیہ	مطلقہ عامہ	مطلقہ عامہ	وجودیہ لادائمہ	وجودیہ لادائمہ
۱۱	وقتیہ	وقتیہ مطلقہ	وقتیہ مطلقہ	مطلقہ وقتیہ لادائمہ	مطلقہ وقتیہ لادائمہ
۱۲	منتشرہ	منتشرہ مطلقہ	منتشرہ مطلقہ	منتشرہ	منتشرہ مطلقہ لادائمہ

ابھی صرف شرائط شکل اول کا بیان ہوا باقی ماندہ تین شکلوں کے شرائط اور بھی پیچیدہ اور مشکل ہیں۔ بڑا خوف تو یہ ہے کہ مبادی ابتدائی کا ذہن ان مطالبات منتشر ہو جائے

اور جہتوں کا کام بھی ہمیشہ نہیں پڑتا شکل اول جو کثیر الاستعمال ہوا اسکی شرائط بیان ہو رہی چکیں اسواسطے ہم باقی تین شکلوں کے بیان سے سکوت کرتے ہیں جبکہ استعمال فن کا شوق ہو وہ مطلقاً کو دیکھ سکتا ہے۔ قیاس استثنائی کا مذکور اور اسکی مثال تم اوپر پڑھ چکے ہو یہ قیاس بھی ایک شرطیہ اور ایک حملیہ سے مرکب ہوتا ہے پھر بھی اقرانی شرطی نہیں ہوتا۔ قیاس استثنائی میں نتیجہ یا اسکا نقیض جزو مقدمہ قیاس ہوتا ہے۔ مثالوں پر رجوع کرنے سے تمکو یہ تفرقہ بخوبی معلوم ہو جائیگا۔ قضیہ حملیہ سے شرطیہ متصلہ کے لازم و ملزوم یعنی مقدم و تالی میں سے کسی کو یا شرطیہ متفصلہ کی دو یا چند شقوں میں سے ایک یا متعدد شقوں کو واقع یا محذور کر کے ہیں جبکہ اصطلاح منطق میں وضع و رفع بولتے ہیں جس سے دوسری جگہ کا وضع یا رفع لازم آتا ہے کہ یہ نتیجہ ہوا جس طرح قیاس اقرانی میں شرائط امتناع ہیں قیاس استثنائی میں بھی ہیں مگر کم اور سہل۔ پہلی شرط تو یہ ہے کہ شرطیہ متصلہ ہو یا متفصلہ مرجعہ ہونا چاہیے۔ اگر سالیہ ہوگا تو (متصلہ سالیہ) سلب لزوم یا (متفصلہ سالیہ) سلب عناد سے نتیجہ کیا خاک نکلیگا۔ نتیجہ کی بنیاد ہے تعلق پر اور جب دو چیزیں ایک دوسرے سے بے تعلق ٹھہریں تو نہ ایک کے وجود سے دوسری کا وجود لازم آئیگا نہ ایک کے عدم سے دوسری کا عدم۔ دوسری شرط یہ ہے کہ

شرطیہ مُتصلہ ہو تو لزومیہ ہو اور مُنفصلہ ہو تو عنادیہ کیونکہ اتفاقیات ہر کسی حکم کی بنیاد نہیں ہو سکتی۔ اور اسی سے یہ بات مُستنبط ہوتی ہے کہ شرطیہ کا کلیہ ہونا ضروری شرائطِ اطلاق تو یہ ہیں۔ اب سمجھنا چاہیے کہ نتیجہ کیا اور کیا ہوگا۔ سو شرطیہ مُتصلہ میں وضعِ مُقدم سے نتیجہ وضعِ تالی اور رفعِ تالی سے نتیجہ رفعِ مقدم نکلتا ہے لیکن چونکہ ممکن ہے کہ تالی بِسببِ مقدم کے عام ہو وضعِ تالی نتیجہ وضعِ مقدم اور رفعِ مقدم سے نتیجہ رفعِ تالی ہوگا مثلاً یوں کہیں کہ اگر یہ شخص انسان ہو تو جائدار ضرور ہے لیکن انسان تو ہے نتیجہ یہ کہ جائدار ضرور ہے یا لیکن جائدار تو نہیں ہے نتیجہ یہ کہ تو انسان بھی نہیں ہے۔ یہ تو دو منتهج شکلیں ہوں گی۔ غیر منتهج یہ ہیں۔ کہ لیکن انسان تو نہیں۔ یا لیکن جائدار تو ہے۔ اور اگر شرطیہ مُنفصلہ ہے تو حقیقہً ہونے کی صورت میں ہر جُز کا وضعِ منتهج دوسرے جُز کے رفع کا ہوگا اور بالعکس یعنی ہر جُز کا رفعِ منتهج دوسرے جُز کے وضع کا ہوگا مثلاً یہ حدِ دُخفت ہو یا طاق۔ مگر دُخفت ہے۔ نتیجہ یہ کہ طاق نہیں۔ یا مگر طاق ہے۔ نتیجہ یہ کہ دُخفت نہیں۔ یا مگر دُخفت نہیں۔ نتیجہ یہ کہ طاق ہے۔ یا مگر طاق نہیں۔ نتیجہ یہ کہ دُخفت ہے۔ اور مابقیہ الجمع ہونے کی صورت میں ہر جُز کا وضعِ منتهج دوسرے جُز کے رفع کا ہوگا مگر اس کا عکس نہیں یعنی کسی جُز کا رفعِ منتهج دوسرے جُز کے وضع کا

ہوگا۔ مثلاً یہ چیز از قسم پتھر ہے یا از قسم درخت لیکن از قسم پتھر ہے نتیجہ یہ کہ از قسم درخت نہیں۔ یا لیکن از قسم درخت ہے نتیجہ یہ کہ از قسم پتھر نہیں۔ یہ تو منتهج صورتیں ہیں اب غیر منتهج کو لیکن از قسم پتھر نہیں یا از قسم درخت نہیں اور مانتہ الخلو ہوگا تو ہر ایک جز کا رفع دوسرے کے وضع کا منتهج ہوگا مگر نہ بالعکس یعنی کسی جز کا وضع دوسرے کے رفع کا منتهج ہوگا منطق کے جتنے قاعدے ہمارے نزدیک مبتدی کو جاننے ضرور تھے اب ہم لکھ چکے۔ اگر یہ قاعدے مکمل متحضر ہوں تو عیار استدلال کے لیے ایک کوٹی ہے۔ جب کوئی دلیل ہمارے روبرو پیش کی جائے تو تم اس کوٹی پر کس کر پہچان سکتے ہو کہ کھوٹی ہے یا کھری۔ اثبات دعوے کے لیے کافی ہے یا نہیں۔ اول تو دلیل کو دیکھو اشکال اربعہ میں سے کس شکل کے پیرایے میں ہے۔ پھر یہ ٹٹو لو کہ ضرور نتیجہ میں ہے یا نہیں۔ پھر یہ جانچو کہ شرائط استلزام میں پائی جاتی ہے یا نہیں اور آخر میں اس بات سے اپنا اطمینان کر لو کہ از روے قاعدہ جو نتیجہ نکلتا ہے وہی دعویٰ ہے یا دونوں میں کچھ اختلاف ہے۔ اگر استدلال ان سب جانچوں میں ٹھہر جائے تو جان لو کہ نقص منطقی نہیں ہے تاکہ نقص منطقی کو فوراً گرفت کر سکو ضرور ہے کہ مکمل قواعد منطق کا احتضار رکھا ہوا ہے۔ ہر ایک قاعدے کیلئے جو بیان ہو چکا ہے اُس کا

اعادہ لا حاصل ہے مگر حدِ اوسط کی نسبت تھوڑا سا تذکرہ مزید مناسب معلوم ہوتا ہے۔  
 قیاس کے دو مقدموں میں حدِ اوسط کا مکرر ہونا اتلج کے لیے شرطِ عظیم اس میں  
 کبھی کبھی مخالطہ بھی واقع ہوا کرتا ہے اور اسکی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بادی النظر میں تو  
 حدِ اوسط مکرر معلوم ہوتی ہے جو لفظِ صغریٰ میں ہے وہی کبریٰ میں ہے مگر ایک  
 میں اُس لفظ کے حقیقی معنی مراد ہوتے ہیں دوسرے میں مجازی۔ یا ایک میں لغوی  
 دوسرے میں منقول۔ یا یہ کہ وہ لفظ مشترک ہے ایک میں کچھ دوسرے میں کچھ۔  
 مقولاتِ شعرا تمام تر اسی طرح کے مخالطات بھرے ہوئے ہوتے ہیں مثلاً  
 مکن درخانہ سازی طولِ اندک عرض من لبثو کہ این راقصر نامند باید مختصر کردن\*  
 کہ شاعر اپنے مخاطب کو تعلیلِ عمارت کی سہ دیتا ہے اور اسکی دلیل یہ بیان کرتا ہے  
 کہ یہ قصر ہے اور جتنے قصر ہیں اُن کو اختصار لازم۔ نتیجہ یہ ہے کہ اس عمارت کو اختصاراً  
 لازم ہے۔ یہاں لفظِ قصر متعارف مخالطہ ہے کہ اسکے معنی لغوی بیشک کم کرینکے ہیں۔  
 مسافر کا قصرِ صلاۃ بالوں کا قصر بلکہ قصور بمعنی خطا سب اسی ماقے سے ہیں  
 لیکن قصر کے دوسرے معنی حویلی اور محل کے بھی ہیں پس لفظِ قصر مشترک ہوا  
 صغریٰ میں ایک معنی مراد لئے۔ اور کبریٰ میں دوسرے۔ یا مثلاً یہ شعر  
 گر ایک پھرے شیخ جی کہے کے سفر سے۔ تو جانو پھرے شیخ جی اللہ کے گھر سے

پھر نامراجعت اور واپس آنا۔ ایک معنی تو یہ ہیں۔ اور ایک چیز سے بدعتیہ ہو جانا۔ دوسرے معنی یہ ہیں + اور اللہ کے گھر سے پھرنا۔ ملکہ سے نجات پا کر سلامت نکل آنا تیسرے معنی یہ ہیں۔ یا مثلاً کہ ہوں میں کبے کے کیوں شیخ متجانے سے گم رہے ہیں یا تو کوئی صورت بھی ہے وال اللہ ہی اللہ ہے + اللہ ہی اللہ ہے دو محاوروں میں مستعمل ہوتا ہے یا یہ کہ سوائے خدا کے اور کچھ نہیں۔ دوسرا یہ کہ کچھ بھی نہیں۔ گھوڑ کی تصویر کو گھوڑا کہہ دینا توسع و مجاز ہے۔ اب کوئی شخص قیاس ترتیب دے اور تصویر کی طرف اشارہ کر کے کہے کہ یہ گھوڑا ہے۔ اور جتنے گھوڑے ہیں کسی نہ کسی وقت ہنسناتے ہیں۔ نتیجہ یہ کہ تصویر کسی نہ کسی وقت ہنسناتی ہے۔ ایک نظر فرمائیے کی مثال بھی اس مقام پر چپاں ہے۔ ایک بڑھیا سے فرمایا کہ بڑھیا بہشت میں نہ جائیگی وہ مضطر ہوئی۔ تو ارشاد ہوا کہ جنت میں سب لوگ جوان ہو کر رہیں گے پس تکرر جہدِ اوسط میں نہ صرف یہ بات کافی ہوگی کہ دونوں ایک ہی لفظ یا الفاظ ہوں بلکہ ان کا مفہوم دونوں میں بلا کم و کاست یکساں ہو اور نفس مفہوم تو نفس مفہوم جملہ قیود و اعتبارات جہدِ اوسط کے مفہوم کے ساتھ قیاس کے ایک مقدمہ میں ملحوظ ہیں بعینہا دوسرے مقدمے میں بھی ہوں۔ انگریزوں کی ولایت میں دانشمندوں کی رائے قصاص کے بارے میں مختلف ہے، ایک گروہ کا گروہ یہ تجویز کرتا ہے

کہ آدمی کا بارنا کسی حالت میں مناسب نہیں۔ خونی نے اُرخون کیا تو بہت بُرا کیا اور جب اسکو پھانسی کا حکم دیا جاتا ہے تو یہ دوسری بُرائی ہے۔ بدی کا بدلہ بدی۔ اگر اس دلیل کو قیاس منطقی کے پیرایے میں منظم کیا جائے تو یہ شکل ہوگی کہ قصاص بدی کا بدلہ بدی ہے۔ اور بدی کا بدلہ بدی مذموم بات ہے۔ نتیجہ یہ کہ قصاص مذموم بات ہے۔ لیکن بدی کا بدلہ بدی مختلف حالتوں میں ہو سکتا ہے۔ ایک تو یہ کہ کینہ کشی اور انتقام کی نظر سے ہو تو یہ البتہ از روئے اصولِ علم اخلاق مذموم ہے۔ دوسری بدی کا بدلہ بدی حکمِ حاکمِ تمییز اور جزاء ہوتا ہے یہ ہرگز مذموم نہیں ورنہ مطلق سزا مذموم ہو جائے۔ اور مخالفین قصاص نے دلیل میں یہی مُناظرہ دیا ہے کہ قیاس کے دو ہندسوں میں حد واسطہ کے ساتھ دو مختلف اعتبار ملحوظ رکھے۔ ابطالِ اثباتی کے لیے ایک دلیل لایا کرتے ہیں کہ اگر غیر تمنا ہی کا وجود ممکن ہو تو ہم ایسے دو خط غیر تمنا ہی فرض کرتے ہیں جو ایک حد سے شروع ہو کر انجام میں غیر محدود دوسری تک کھینچے چلے جائیں ظاہر ہے کہ یہ دونوں خط ضرور برابر ہونگے کیونکہ ایک جبکہ ہی شروع ہوتے ہیں اور برابر لانا تھا کھینچے چلے گئے ہیں اب فرض کرو کہ ایک خط کے شروع میں سے ہم نے سوڑکا ٹکڑا قطع کر ڈالا تو ہم پوچھتے ہیں کہ اس کمی کی کسے خبر کبھی جا کر نکلیگی یا نہیں اگر نکلیگی تو منتہی ہونا لازم آیا اور اگر نہ نکلیگی تو کل و جزو برابر ہو گئے۔

اس دلیل میں لفظ کبھی مغالطہ خیز ہے مدعی کبھی سے ایک زمانہ محدود دل برس  
 بین برس تنو برس ہزار برس لاکھ برس مرا در کھتا ہے ہم اسپر یہ جرح کرینگے  
 کہ تم جو کہتے ہو کس کبھی نہ کبھی تلگی ہماری اور تمہاری زندگی اور طفل امروزہ کی زندگی میں  
 بلکہ قیامت تک تو نکلتی نہیں اب تدار کی کمی کی کسر کا آخر میں نکلنا یہ خاصہ مقصد ویر  
 متناہیہ کا ہے جو تم زبردستی غیر متناہی چیزوں پر لگاتے ہو۔ ادارہ مطلب اور  
 طرز بیان میں سہل انکاری کا دستور مغالطہ بازوں کے لیے بہت مفید ہے نیکین  
 قصاص چکا تذکرہ ابھی تھوڑی دیر ہوئی ہم کر رہے تھے قصاص کے خلاف پراکے اور  
 دلیل لایا کرتے ہیں مگر اس میں بھی مغالطہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ سزا سے مقصود یہ ہے  
 کہ مجرم کی اصلاح وضع ہوتا کہ وہ آئندہ کو امن عافیت کے ساتھ تمدن کرے اور  
 جب تم نے ایک آدمی کو جان سے مار ڈالا تو گویا مقصود سزا فوت ہو گیا۔ اس  
 دلیل میں طرز بیان مبہم ہے سزا سے یہ مقصود ہے اتنی بات سے یہ معلوم ہوتا  
 ہے کہ ہر ایک سزا سے یہی مقصود ہوتا ہے حال آنکہ یہ کلیہ غلط ہے۔ سزاؤں  
 میں ایک سزا جلائے وطنی کی بھی تو ہے اس میں بھی مقصود جو تم کہتے ہو مقصود  
 اور اگر جزئیہ لوگے تو کبر می شکل اول کا جزئیہ منہج نہیں۔ ابہام کی ایک مثال اور یہ  
 کرنیکے لائق ہے وہ یہ کہ پانچ اور دو طاق اور محبت ہیں۔ ایک باٹ۔ اور پانچ



اور دو طاق ہیں۔ دوسری بات۔ دونوں ٹھیک ہیں مگر نتیجہ غلط۔ یہاں لفظ اور  
 میں ابہام ہے۔ ایک جگہ اُس سے افراد مراد ہے۔ دوسری جگہ اجتماع غرض  
 یہ ہے کہ جب تم کسی دلیل کا نقص منطقی نکالنا چاہو تو یہ چند مغالطات بھی تمہاری نظر میں  
 رہیں۔ اگر بائیمہ کا دشمن دلیل میں تم کوئی قسم نہیں پاتے تو منطق کے اعتبار سے  
 دعوئے ثابت۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ استدلال فی الواقع درست اور  
 دعوئے فی الواقع ثابت ہے۔ یہ بات سکر علم منطق تمہاری نظروں میں سا قیظاً اعتباراً  
 اور بے منفعت معلوم ہو گا کہ تمام تر زحمت اٹھانیکے بعد بھی اگر واقعی بات معلوم نہ ہو سکی  
 تو اس علم کا حاصل کرنا عبث ہے۔ نہیں نہیں ایسا مت سمجھو۔ حساب بڑھ کر تو کسی  
 علم کے اصول یقینی نہیں ہو سکتے اور ہم تکویناً سمجھا دینگے کہ وہ بھی اس نقص سے خالی نہیں  
 مثلاً ہم تم سے کہیں۔ کہ مرشد آبادی ایک شرفی دو روپے کی ہوتی ہے تو سنو روپے  
 کی کتنی بلینگی؟ ضرور تم قاعدہ حساب سے جواب دے گے کہ پچاس لیکن اگر ہم سنو روپے  
 لیکر بازار جائیں اور اُنکے بے لے مہاجن سے پچاس شرفی مرشد آبادی طلب کریں  
 تو وہ ہکوہر گز نہیں دیگا۔ مگر ہم اس انہی کامی کا الزام تمہارے حساب پر نہیں لگا سکتے  
 بلکہ ہکوہر اپنے فرض غلط کی شکایت کرنی چاہتے ہیں کہ کیوں ہم نے مرشد آبادی شرفی  
 کو دو روپے کی سمجھا۔ اسی طرح ایسا فرض غلط استدلال منطقی میں بھی واقع

ہو سکتا ہے اور منطق کچھ اسکا علاج نہیں کر سکتی۔ مثلاً زید کو کہ ایک آدمی ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ زید گدھا ہے۔ اور جتنے گدھے ہیں ریختے ہیں۔ نتیجہ یہ کہ زید ریگتا ہے۔ قواعد منطق کے لحاظ سے کوئی نقص اس استدلال میں نہیں۔ مگر تاہم بلحاظِ نفس الامر نتیجہ غلط ہے۔ اس واسطے کہ ضرعی غلط فرض کیا گیا تھا۔ ہر چند اس قسم کی غلطیوں پر تنبیہ کرنا اس مصنف کا کام نہیں ہے جو علم منطق پر کتاب لکھے۔ مگر از بسکہ علم منطق سے مقصود اصلی تصحیح فکر ہے اور منطق کو یہی منظور ہوتا ہے کہ نتیجہ صحیح کالنے کی استعداد ہم پہنچائے اس واسطے ہم ناظرین کتاب کو مایوس نہ کریں گے۔ اور بقدر ضرورت چند سائل ایسے بھی لکھیں گے جن سے ایسی غلطیاں استداد بھی ممکن ہو جو حدودِ منطق سے خارج ہیں جن غلطیوں کا استدلالِ منطق میں ہے انکو غلطی صورت کہتے ہیں۔ اور دوسری قسم کو غلطی مادہ۔ اس سے پہلے کہ ہم غلطی مادے کے بارے میں زیادہ گفتگو کریں پہلے تمکو سمجھنا چاہیے کہ آدمی کا ذہن چمکے چمکے کیا کام کر رہا ہے۔ انسان کو تو خدا نے کچھ ایسا ایک جو بے خبر پیدا کیا ہے کہ اسکے قوائے ظاہر و باطن اپنا کام کر رہے ہیں اور اسکو اطلاع تک نہیں مثلاً غذا ہے کہ یہ کھا تو لیتا ہے پھر اسکو خبر نہیں ہوتی کہ اس غذا کو کیونکر مگر مگر اوچک میں نصیج ہوا اور کیونکر اس سے اخلاط چارگانہ پیدا ہوئے اور کیونکر ہر ایک عضو کو

مناسب حالت قوتِ تائید پہنچی۔ بعینہ یہی حال دُسن کلبہ جس سے مراد عقل ہے جو اس ظاہر و باطن کے ہر کارے اُنکے محکوم ہیں اور اُن کے ذریعہ سے وہ معلومات بہم پہنچاتی اور اُنہیں تصرف کیا کرتی ہے۔ تاکہ اس مضمون کو بخوبی سمجھ سکے۔ چھوٹے چھوٹے بچوں کی حالت پر غور کرو کہ جب یہ حیرت کدہ دُنیا میں آتے تو نئی نئی صورتیں دیکھتے اور نئی نئی آوازیں سنتے ہیں۔ متواتر دیکھنے اور سننے کے بعد اُنکو معلوم ہوتا ہے کہ فلاں چیز کا کیا نام ہے مثلاً فرض کرو کہ ایک بچے نے پہلی مرتبہ لفظ سفید سنا اور شاید کوئی سفید بے کاٹھان اُسوقت موجود ہو چکا ہو لوگ سفید سفید کہتے تھے تو اس نے یہ سمجھ کر کہ شاید سفید اسی چیز کو کہتے ہیں۔ کھان کے فضائص کو یاد رکھا۔ پھر فرض کرو کہ چند روز کے بعد وہ وہ سامنے رکھا ہوا اُسکو بھی لوگ سفید کہنے لگے۔ یہ سنکر ضرور اُس کو حیرت ہوئی ہوگی کہ پہلے تو ان لوگوں نے سفید اُس چیز کو کہا تھا جو تیلی تیلی بھٹیں رکھتی تھی۔ خشک تھی اب اُسکو سفید کہتے ہیں جو تر ہے بہتی ہے۔ کوئی بات اُس کھان کی اس میں نہیں پائی جاتی۔ لیکن شاید یہ امر بھی اُسی وقت اسکے ذہن میں خطور کر گیا ہو کہ کھان اور دودھ دو مختلف چیزیں ہیں مگر رنگ کے اعتبار سے یکساں ہیں ایسا نہ کہ اسی رنگ کی چیز کو سفید کہتے ہوں۔ پھر فرض کرو کہ بارِ ثالث برکت کے موجود ہوتے۔ سفید سنا۔ اب اُسکو یقین ہو چلا کہ ضرور اس رنگ کی چیز کو سفید کہتے ہیں۔ اسی طرح

کاغذ چاندی۔ رانگ۔ روپا۔ پانی۔ پھول۔ وغیرہ دیکھتے دیکھتے اور ہر ایک کے واسطے لفظ سفید سنتے سنتے اسکو یقین کلتی ہو گیا کہ سفید یہ چیز کہلاتی ہے۔ اب ہمو اور تھکو سفید سمجھنا آسان ہے مگر شروع میں لفظ سفید کا مفہوم بڑی کاوش اور بڑی تحقیق سے سمجھ پایا ہوگا جتنی سفید چیزیں سامنے آئیں مختلف اور متعدد خصائص کی تھیں ہر ایک چیز کے جملہ خصائص پر احاطہ کرنا پھر ان خصائص میں سے خاص اُس صفت کو منتخب کرنا جس کے سبب سفیدی کا اطلاق کیا جاتا ہے کہنا مشکل کام ہے۔ اور جو کہیں ان چیزوں میں سفیدی کے علاوہ اور بھی خصائص مشترک ہیں مثلاً چاندی اور رانگ میں وزن اور سختی یا پانی اور دودھ میں قوت تو اس صفت خاص کا امتیاز کر لینا جو یہ اطلاق سفیدی ہے اور بھی دشوار ہوتا ہے اور اسی دشواریوں میں غلطی کا واقع ہونا کیا کچھ عجیب ہے جس کا انسداد اسی طرح ممکن ہے کہ افراد بکثرت نظر سے گزرے ہوں نہ ممکن ہے کہ جو رائے چند افراد دیکھ کر انسان نے بہم پہنچائی ہے غلط ہو۔ مثلاً ایک شخص نے اگر صرف لوہا اور تانبا دیکھ کر دھات کا تصور کر لیا ہو تو ہرگز امید نہیں کہ اُس کا تصور دھات کی نسبت ٹھیک ہے سختی اور وزن کو وہ دونوں میں مشترک پاتا ہے اور اسی کو وہ دھات سمجھتا ہے حالانکہ یہ دو صفتیں تھور اور لکڑی میں بھی موجود ہیں۔ جس قدر افراد زیادہ دیکھو گے

اسی قدر زیادہ تم کو انکے خصائص معلوم ہونگے۔ اسکے آگے تمیز چاہئے کہ انہیں  
 مشترک کون کون ہیں اور ان میں تم کو درکار کوئی صفت مثلاً دھات ہی کی  
 افراد پر نظر کرو تو کس کس کے خصائص مشترک ہیں۔ وزن ایک سختی دو قابلیت  
 تمدن یعنی گرم کرنے اور پیٹنے سے بڑھنا امتزاج اکسجن سے تبدیل کی قابلیت  
 حاصل کرنا چار حرارت اور حرکت کے پہنچانے کی سب سے زیادہ قوت رکھنا پانچ +  
 اب ظاہر ہے کہ ان خصائص میں تم کو ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ مطلوب ہیں۔ اگر تجربہ قلیل یہ  
 تمہاری نظر ہے اور ۱۴ اگر تم حکمِ کیمیا کے طالب ہو۔ اور ۱۵ اگر طبیعیات میں  
 بحث کرتے ہو پس تصحیح و تکمیل تصور کے لئے نہ صرف افراد کا بکثرت دیکھنا کافی ہوگا  
 بلکہ ہر فرد کو بار بار مختلف حالتوں میں دیکھنا بھی ضرور ہوگا۔ اور اگر کوئی دلیل  
 تم دوسرے کے روبرو پیش کرو تو یہ بھی ضرور ہوگا کہ تم اپنے تصور کو بیان کے ذریعے  
 سے بلا کم و کاست اس کی خاطر نشین کر سکو اور بڑن اسکے کہ تم کو تعریف و تحید میں  
 استعدادِ کامل ہو۔ تم ہرگز اس سے عمدہ برآ نہ ہو سکو گے۔ ایسی طرح اگر کوئی دوسرا  
 شخص کوئی دلیل تمہارے روبرو پیش کرے تم اس پر اعتراض کرنے میں ہرگز عجلت  
 نہ کرو تا وقتیکہ اسکے تصورات کو پوچھ پوچھا بخوبی نہ سمجھ لو جب انسان کا ذہن تصور  
 کا ذخیرہ جمع کر لیتا ہے تو ان میں تصرف شروع کرتا ہے مثلاً سفید کا

تصور اُسکو حاصل ہو گیا۔ اور پھر اُس نے ایک بگلا دیکھا تو اُسکو وہ کیفیت یاد آتی ہے جو سفید چڑیوں کے دیکھنے سے اُسکے ذہن پر طاری ہوئی تھی اور اب بگلے کو دیکھ کر جو کیفیت تازہ طاری ہوئی ہے وہ پاتا ہے کہ یہ کیفیت تازہ اُس کیفیتِ سابقہ کے مماثل ہے تو یہ کتاب ہے کہ بگلا بھی سفید ہے تو یہ تصدیق ہوئی۔ یوں ذہن تصور سے تصدیقات کی طرف ترقی کرتا ہے اور تصدیقات کا ذخیرہ جمع کر کے وہ قیاس بناتا اور نتیجہ نکالتا ہے یعنی تین درجے ہیں پہلے تصور پھر تصدیق پھر قیاس اور ہر ایک درجے میں راستی اور سلامت درکار ہے اور ہر ہر قدم پر احتیاط لازم نفس تصور میں غلطی کا وقوع اوپر بیان ہوا۔ تصدیق کے بنانے میں بھی احتمال غلطی ذہن کے ساتھ لگا ہے کبھی کیفیتِ سابقہ کو کیفیتِ تازہ کے ساتھ مماثل سمجھنے میں خطا ہوتی ہے تم نے بنیٹھی کے دونوں سروں میں جلتی ہوئی مشعل باندھ کر لوگوں کو پھرتے ہوئے دیکھا ہو گا یا خود بچپن میں آگ کی لگٹی کو گھمایا ہو گا ہو امیں جو آگ کا چکر بندھا ہوا اور ٹھہرا ہوا نظر آتا ہے۔ مماثلت کی خطا ہے بنیٹھی کے تیز گھومنے سے جو کیفیت ذہن میں پیدا ہوتی ہے وہ سخت اشبہ ہوتی ہے اُس کیفیت جو پھر ہوئے آتش دائرے سے پہلے کبھی حاصل ہوئی ہوگی اور یہی وجہ غلطی کی ہر اگر تم اپنے معلومات پر نظر کریں تو بیشتر وہ پائینگے جو خود ہمارے حواس نے اپنی کوشش سے

ہمارے لیے جمع کیے ہیں۔ مگر آلاتِ حواس میں پروردگارِ عالم نے اُمیدِ تیزی عنایت کی ہے جو اُس حکیمِ مطلق نے ہمارے لئے ضرور سمجھی ہے اور جو کچھ قصور یا فتورِ اینِ آلات میں ہے اسکی تلافیِ عقل سے کر دی گئی ہے جسکی مدد ایسے ایسے آلاتِ ایجاد کیے گئے ہیں جو ہمارے حواس کی تیزی چند در چند زیادہ کرتے ہیں جیسے دُور بین، خورد بین وغیرہ لیکن اس سے ہمارے اصلِ مطلب میں کچھ خلل نہیں آتا ہمارے معلوماتِ بیشتر ہمارے حواس کی محنت کا نتیجہ ہیں۔ علاوہ انکے بعض معلومات ایسے بھی ہیں جو ہمارے حواس کی گرفت میں نہیں آتے تاہم حواس کے ساتھ ایک دُور کا تعلق انکو بھی ہے اور سبب یہ ہے کہ واقعاتِ دنیا پر نظر کرنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام کارخانہ ایک مُمول اور قاعدے اور انتظام کے ساتھ چل رہا ہے جو چیز اور پرکھیں گے ہیں آخر کار زمین پر گر پڑتی ہے۔ جب بابت کو آگ چھو جاتی ہے تو بھڑک اُٹھتی ہے اور ایکٹ ہمارے کی آواز اور روشنی پیدا ہوتی ہے۔ اگر کسی دی کا سرکٹ ڈالیں تو مہر ہی جاتا ہے جب تک کہ چیز کو دھکا دیا جائے اور کوئی اسکا مزاج نہ تو وہ چیز اُس دھکے کے آگے آگے سرکنے لگتی ہو۔ اسی طرح کی ہزاروں لاکھوں باتیں ہیں کہ انکے خلاف کبھی واقعہ نہیں ہوتا لیکن اسی طرح ہر ایک واقعات کے لئے کوئی قاعدہ نہیں بنایا جاتا۔ پروا نہ ہو اسے اس ملک میں کثر بانی آتا ہے مگر ہمیشہ نہیں

آدمی یہاں کے اکثر سانوں ہوتے ہیں مگر ضرور نہیں۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ واقعات قلم اول ہمیشہ ایک حالت کے بعد واقع ہوا کرتے ہیں اور وہ حالت مقدمہ اُن واقعات کا سبب بھی جاتی ہے پس ہم اُس حالت کو دیکھ کر پیشین گوئی کر سکتے ہیں کہ کیا کیفیت واقع ہونیوالی ہے۔ اور ہر ایک کیفیت اور واقعے کو دیکھ کر ہم خیال کرتے ہیں کہ فسادِ حالت اس سے پہلے واقع ہوئی ہوگی۔ وجودِ سبب علت سے وجودِ مسبب معلول پر استدلال کرنے کو استدلالِ اِنی کہتے ہیں۔ مثلاً کسی ہنگامے میں لوگوں نے ایک شخص کو لاکھڑیوں سے مارا ہوا اور اسکے اعضاءِ رئیسہ کو ایسا صدمہ پہنچا ہو جو عادتاً تمکک ہوا کرتا ہے اور ہم زخموں کو دیکھ کر کہیں کہ یہ شخص ضرور مر جائیگا۔ تو یہ استدلالِ اِنی ہوا۔ اور استدلال کی شکل منطقی یوں ہوگی کہ مثلاً اس شخص کا دماغ لاکھڑی کے صدمے سے پاش پاش ہو گیا ہے اور جس کا دماغ پاش ہو جاتا ہے وہ مری جاتا ہے نتیجہ یہ کہ یہ شخص مری جائیگا۔ اور وجودِ معلول سے وجودِ علت پر استدلال کرنے کو استدلالِ اِنی کہتے ہیں جیسے ڈاکٹر لوگ لاش دیکھ کر اسبابِ مرگ معلوم کریں۔ اس عالمِ اسباب میں عادتِ الٰہی یونہی جاری ہے کہ ہر چیز اور ہر واقعے کا کچھ سبب ہوتا ہے۔ اس عادتِ عقل کی زور آزمائی کے لئے ایک بڑا میدان مہیا کر رکھا ہے ہزاروں مفید کلیں جو ایجاد ہوئیں اور ہوتی



جاتی ہیں سب کا مدار استدلالِ علمی ہو اور جو تفتیش کبھی پیش آئی ہو یا پیش آسکی اسکا  
 ماخذ استدلالِ اتنی ہو۔ علمِ ہیئت نے اسی استدلال کے ذریعہ سے کیا کچھ ترقی حاصل  
 کی ہے سر اسحاق نیوٹن صاحب نے جب اجرامِ فلکی میں کشش کا ہونا ثابت کر دیا  
 اور حرکت کے قاعدے منضبط ہو گئے تو ان کو سیاروں کی گردش سے منطبق کیا اور  
 دیکھا گیا تو سببِ معلوم اس خاص حرکتِ حاصلہ کے واسطے ناکافی معلوم ہوئے  
 تب تفتیش ہوئی کہ ضرور اور کوئی بھی مؤثر ہے اور آخر کو واقع میں مؤثر نکلا اور نئے  
 سیارے دیکھے گئے لیکن سب کچھ تو ہے احتمالِ غلطی استدلالِ علمی اور استدلالِ اتنی  
 میں بھی دامِ نگیر ہے وہ یہ کہ علاقہ سببیت قرار دینے میں غلطی کی ہو صرف اتنی بات  
 کہ ایک حالت کے بعد ایک حالت واقع ہوتی ہے دونوں میں علاقہ سببیت نہیں ہو  
 سکتا مثلاً فصولِ اربعہ گرمی برساتِ جاڑا بہار ہمیشہ یکے بعد دیگرے ہوتی رہتی  
 ہیں پھر بھی کوئی موسم اپنے مابعد کے موسم کا سبب نہیں ہو اور ابھی اگر مادہ زمین بچکا  
 با کسی وجہ سے بمقابلہ آفتاب مقامِ زمین میں فرق واقع ہو تو تسلسلِ فصول کا نامنتظم  
 ہو جانا جائے تعجب نہیں پس اول تو مطلق سبب کے امتیاز میں احتیاط چاہیے  
 دوسرے یہ ضرور ہو کہ سبب کافی ہو کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہم ناکافی چیزوں کو سبب  
 سمجھ لیتے ہیں اور دوسری حالتیں کہ بدون ان کے سبب مؤثر نہیں ہوتا ہمارے

نظر سے رہ جاتی ہیں مثلاً سب کوئی جانتا ہے کہ گھنٹے سے آواز کے پیدا ہونے کا سبب یہ ہے کہ اُس میں کسی عہد کے ذریعہ سے تموج پیدا کیا جائے لیکن یہ سبب کافی نہیں ہے تموج کے علاوہ شرط ضروری ایک یہ بھی ہے کہ وہ تموج اُس حالت میں پیدا کیا گیا ہو کہ گھنٹہ ہوا میں ہو۔ ورنہ اگر خلا میں گھنٹہ بجایا جائے تو کچھ بھی آواز نہیں سُن پڑیگی اسی طرح ظاہر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ زیادتی وزن کی وجہ سے بھاری چیز بہ نسبت ہلکی چیز کے زمین پر جلد گرتی ہے لیکن وجود ہوا یہاں بھی درپردہ شرط ہے مزدگی کی ہوا نکال لی جائے اور پھر ایک پیسہ اور پراسکے اندر اوپر سے گرائیں تو دونوں ساتھ گریں گے اگر عوام کے روبرو بیان کرو کہ گرمی کے دنوں کی نسبت جاڑے میں آفتاب زیادہ نزدیک ہوتی ہے تو سُننے کے ساتھ ہی اُٹھوٹا سمجھیں گے کیونکہ اُنکے ذہن میں تو یہ مرکِز ہے کہ زمین پر شعاع آفتاب کی گرمی ہو اور آفتاب منبع حرارت ہے اُسی کا قُرب باعث از دیاد حرارت ہوتا ہے یہ خیال سچا ہے بیشک مگر خیر کے قُرب زیادہ گرمی ہوتی ہو مگر انعکاس کی خاصیتیں تحقیق کرنے سے ایسا ثابت ہوا کہ صرف قُرب سبب کافی نہیں ہے۔ عمودی شعاعیں بڑی تیز ہوتی ہیں اگر نزدیک ہو اور شعاع مُخرف پڑے تو گرمی کم پنچگی مُشاہدات یعنی وہ معلومات جو انسان خود اپنے حواس کے ذریعہ سے حاصل کرتا ہے بدیہی ہیں اور کسی دوسرے ثبوت کے محتاج نہیں مثلاً پتیل کا فنتیل سونے میں رکھا ہو تو ہم کہیں کہیں

کے

یہ پتیل زرد ہے۔ یا نوپل ہی ہوا ورم کمیل کہ ہوا گرم ہے تو یہ باتیں بدیہی ہیں۔ اور اگر کوئی انکا ثبوت چاہے تو یہ خود اپنا ثبوت ہیں اور ہمیشہ جملہ استدلال تفتیش کاوش کے اسی طرح کی باتوں پر آکر ٹھہر جاتے ہیں کیونکہ جب کسی مقدمہ بدیہی پر پہنچے استدلال منقطع ہوا لیکن غور کر کے دیکھا تو بعض مرتبے بدیہیات میں بھی غلطی واقع ہوتی ہے موجودات کو ہمارے ساتھ تعلق ہوتا ہے اور اس تعلق سے ایک کیفیت ہمارے ذہن پر طاری ہوتی ہے اسی کیفیت کو تصور اور اسی کو علم کہتے ہیں۔ بعض چیزیں آنکھ کے سامنے آنے سے ہمارے ساتھ تعلق پیدا کرتی ہیں بعض مرتبے ہم آنکھ چھوتے اور ٹٹولتے ہیں بعض مرتبے آنکھ میں رکھ کر مزالیتے ہیں۔ یہ سب قسام ہیں اس تعلق کے جو ہم موجود کے ساتھ پیدا کرتے ہیں از بسکہ ہر ایک چیز کے کچھ نہ کچھ کیفیت ضرور ہم پر طاری ہوتی ہے۔ تو حقیقت میں ہمارا علم اس چیز کے نزدیک تابع ہے یا یہ کہ وجود اشیا سبب ہمارا علم کا اور چونکہ معلول سے علت کو پہچانتا ہمارا دستور ہے ہموایا خیال ہوتا ہے کہ کسی چیز کی جو کیفیت ہمارے ذہن میں ہے وہ واقع میں بھی ہے ورنہ ہمارے ذہن کے کماں سے اخذ کی بعض حکما کا یہ قول تھا کہ اشکال ہندسی یعنی سطح۔ خط۔ نقطہ۔ دائرہ جیسی کتاب اقلیدس میں مذکور ہیں فی الواقع موجود ہیں مقلدین فیثاغورس نے دیکھا کہ آگ کی ماہیت کچھ خوب سمجھ میں نہیں آتی سوچنے سے سنا تا البتہ معلوم ہوتا ہے کہ آگ کچھ ٹری غلطی

چیز ہے اور ہمارے ذہنوں میں اسکی وقعت کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ فی الواقع اسکو کائناتِ عالم میں بڑی عظمت حاصل ہو اس واسطے اُن لوگوں نے کہ آتش کا جو تسلیک کر لیا اور یوں سمجھے کہ آسمان باعتبار تفاوتِ ترکیبِ آتشی منظم میں اس غلطی نے اسی حد پر بس نہیں کی اور اُنکے پاؤں پھیلا یا یہاں تک کہ گویا ذہنی کیفیتوں کو وجودِ شیا کا سبب ٹھہر لیا اور جس کے تصور سے عاجز ہوئے تو یہ سمجھا کہ واقع میں اس کا وجود نہیں۔ مگر زم اور فری مین کے وجود میں تہتیروں کو کلام ہے سبب کیا کہ اُن کی سمجھ میں نہیں آتا اور کہتے ہیں کہ اگر کچھ بات ہوتی تو ہم بھی تو سمجھتے لقمان حکیم وجودِ خدا پر یہ دلیل لایا کرتا تھا کہ بھلا سب چیزیں تو ماقے سے بنی ہیں مادہ کیونکر بنا ایسا تو ممکن نہیں کہ خود اُس نے اپنے تئیں بنا لیا ہو۔ اس سے ظاہر ہے کہ ماقے کا کوئی اور خالق ہے اور ضرور ہے کہ وہ بڑا دانشمند بھی ہو ورنہ جو خود عقل سے خالی ہو وہ آدمی جیسے دانشمند مخلوقات کیونکر پیدا کر سکتا ہے۔ اور قرین قیاس ہمیں کہ دنیا با ایں عذگی خود بخود ہو گئی ہو۔ اس تمام تر دلیل کا ماحصل یہی ہے کہ جو کچھ ہماری سمجھ میں نہیں آتا وہ واقع میں نہیں ہو۔ زمین کے سکون پر متقدمین حکما کو یہ استدلال تھا کہ زمین مسطح جو میں ہے اور سب طرف سے اُسکا بُعد یکساں ہے۔ ایسی حالت میں کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ زمین کو کسی سمت میں حرکت ہو تو کیوں ہو۔ اس تمام

بیان سے حاصل یہ ہے کہ دنیا میں ہر چیز کے واسطے ایک سبب کا ہونا اور واقعات کی ہمرنگی لان دو باتوں نے انسان کی طبیعت کو ایسا کر رکھا ہے کہ جب کوئی واقعہ اُسکے روبرو پیش آئے فوراً اسکو سبب کی جستجو ہوا اور چند واقعات مماثل دیکھ کر وہ کلیات کی طرف ترقی کرے مثلاً گردش زمین پر ہم استدلال کریں کہ زمین کا سایہ جسکی وجہ سے چاند گھنایا ہوا نظر آتا ہے چاند پر گول پڑتا ہے اور جس چیز کا سایہ گول ہو وہ خود گول ہوتی ہے نتیجہ یہ کہ زمین گول ہے۔ اہیں صغریٰ تو نتیجہ بزرگ مشاہدے کا ہے۔ ریا کبرے وہ بھی ہے تو نتیجہ مشاہدہ مگر تعمیم لیے ہوئے کیونکہ ہم نے گول سایے کی چیزیں بہت دیکھی ہونگی سو دو سو یا ہزار دو ہزار تاہم حتمی صادر کرنا محض مشاہدہ پر نہیں ہے بلکہ ایک دوسری دلیل پر مبنی ہے وہ کیا ہے واقعات کی ہمرنگی اس طور پر کہ لاکھ کی گولی ٹوپ کے گولے آہرود آنا ر و غیر گولے سایے کو ہم نے دیکھا اور گول پایا۔ بقاعدہ استدلال اپنی ہم نے گول سایہ دیکھ کر اصل چیز کے گول ہونے پر استدلال کیا۔ ابھی تک ہمارا حکم انہیں افراد میں مخصوص ہے جو ہم نے دیکھیں اب ہمارے ذہن نے آگے ترقی کی کہ اتنی مثالوں میں ہم سایے کی گولائی کو اصل کی گولائی کا تابع پاتے ہیں تو ہمرنگی واقعات مقتضی ہے کہ اور مثالیں جو ہماری نظر سے نہیں گذریں ان میں بھی یہی قاعدہ جاری ہو

جب ہمارے ذہن نے تعلیم پیدا کر لی تو بعد کو اگر کوئی اُن کی بھی چیز سامنے آ جائے تو وہی حکم عام اُس پر جاری کر دینے میں ہلکوتا مل نہیں ہوتا البتہ صرف اتنی بات درکار ہوتی ہے کہ یہ نئی چیز اُسی قسم کی ہو چنکو دیکھ کر ہم نے عام سائے پیدا کی تھی۔ مثلاً زید عمر بکر خالد ولید وغیرہ بہت آدمی ہم نے دیکھ کر یہ عام سائے حاصل کی کہ کُل آدمی مرنیوالے ہیں اور فرض کرو کہ کسی نئے جزیے میں ہمارا گزر ہو اور وہاں ہم ایک آدمی اجنبی محض کو دیکھیں کبھی ہم کو اُسکے فانی ہونے کی نسبت شک کا قیام نہ ہوگا۔ تعلیم پیدا کرتے وقت ہم چیزوں کی ذاتوں سے قطع نظر کر کے ایک ایسی صفت انتخاب کر لیتے ہیں جو دیکھی ہوئی تمام فردوں میں یکساں پائی جاتے جیسے زمین کی مثال میں گولائی کہ چھوٹے سے چھوٹے کُرے سے لیکر بڑے سے بڑے کُرے تک جو ہم نے دیکھے ممکن ہے کہ مادہ اور حجم اور رنگ اور وزن وغیرہ خصائص میں مختلف ہے ہوں مثلاً لاکھ کی سبز گولی یکھن کی سفید گولی۔ توپ کا سیاہ گولہ۔ لیکن گولائی کی ایک صفت سب میں یکساں پائی جاتی ہے اور ہم اُسی صفت کو سب حکم قرار دیکر جہاں سب پاتے فوراً وہی حکم لگا بیٹھتے ہیں۔ آدمیوں کی مثال میں افراد انسان قد و قامت صورت شکل رنگ روعن مذہب علم وطن کے اعتبار سے باخود مختلف ہو سکتے ہیں مگر انسانیت کی صفت سب میں برابر پائی جاتی ہے جسکی وجہ سے ہم فار کا

حکم لگاتے ہیں۔ پھر جہاں انسانیت پائی جھٹ سے فناء کا حکم لگا دیا۔ تفتیش اسباب میں انسان اتنا بے چین ہے کہ ہر چیز اور ہر واقعے کا کچھ نہ کچھ سبب اپنے ذہن میں قرار دے ہی لیتا ہے اور اسکی بے چینی اسکو تامل صحیح نہیں کرنے دیتی۔ بلکہ جب کسی تاویل سے گو وہ کیسی ہی ضعیف و بابر دہوا یک مرتبہ اس نے اپنے دل کو سمجھا لیا۔ اسپر ہمیشہ کے لئے قانع رہنا چاہتا ہے اور ہرگز پسند نہیں کرتا کہ اُس میں شک ڈالکر حیرت میں آئے۔ شفق۔ قوس قزح۔ رعد۔ کمانشاں۔ شہاب۔ زلزلہ۔ کسوف۔ خسوف۔ و بار وغیرہ ہر ہر واقعے کا ایک ایک سبب معقول ہے لیکن اسکو بہت تھوڑے آدمی جانتے ہیں۔ اور جو نہیں جانتے یہ مت سمجھو کہ وہ ان واقعات کو کسی سبب کی طرف منسوب نہیں کرتے۔ نہیں ان لوگوں نے بھی اسباب قرار دئے کئے ہیں اور ہم سب سے زیادہ انکو اپنی سمجھ پر وثوق ہے۔ بھلا کسی جاہل کو سمجھا تو دو کہ رعد وہ آواز ہے جو گرمی کے ایک بادل سے زور کے ساتھ دوسرے بادل میں جگنا سے پیدا ہوتی ہے اور بجلی اسی گرمی کی روشنی ہے۔ وہ یہی کہے جائیگا کہ بھلا تم آسمان پر جا کر دیکھ آئے ہو جو باتیں بتاتے ہو ہم تو بزرگوں سے یہی سنتے ہے ہیں کہ رعد فرشتہ ہے اور وہ بادلوں پر زجر کرتا ہے اور اسکی آواز زمین پر بھگوسنائی دیتی ہے اور بجلی تو رعد کا کوڑا ہے جس سے وہ بادلوں کو ٹانگتا ہے۔ یوں ہی ہمدی علی نے

ایک کٹاؤتھیں کے مقابلے میں لکھی ہے اُنہیں ایک مقام پر یہ بھی لکھا ہے کہ بعض لوگوں کے معتقدات میں شفق امام حسینؑ کا خون ہے۔ انسان کی طبیعت کے اس خاصے نے کہ وہ ہر چیز کا کچھ نہ کچھ سبب ٹھہرتا ہے یہاں تک ترقی کی اسباب ضعیف تو درکنار ایک ادنیٰ تعلق کو سبب ماننے لگے۔ یہ شمار کہ سیائے میں اس سے اخذ کیا گیا تھا کہ ہفتے میں ۷ دن ہیں اور فلکرات بھی ۷ قسم کے ہوتے ہیں شیعوں کے نزدیک پانچ کا عدد بہت سعد ہی کیونکہ جو اس پانچ ہیں۔ آلِ عباس پانچ آدمی کے ایک ہاتھ کی انگلیاں پانچ ہر کمالے رازولے۔ کیونکہ چاند کمال کو پانچ کر ضرور گھٹنے لگتا ہے۔ اسی طرح کے خیالات سے دنوں کو سعد و نحس بنا رکھا ہو کمتر کوئی چیز سعادت و نحوست سے بھی ہے۔ فنِ قیافہ۔ فنِ تعبیرِ خواب۔ فال و شگون۔ نہیں معلوم کتنی مرغرفات باتوں کی بنا پر اسی امر ہے کہ ہر چیز کے واسطے کچھ سبب ہونا چاہیے۔ سببوں کی فہمید میں تو حضرت انسان یہ کچھ ذی شعور ہیں بائینہم آپ تازی کی پسند بھی ہیں۔ ہمیشہ عجیب اوقات کے سننے اور دریافت کرنے سے اس کو سرست ہوتی ہے۔ اور اُن روایتوں کو نہایت شوق سے سنتا ہے جن میں غیر معمولی اور حیرت انگیز مضمون ہوں۔ دیو ارقمہ۔ سد سکندر۔ زہرہ۔ چاہ بابل۔ عتقا۔ سترغ کے بکے میں جو باتیں مشہور ہیں اہم سبب ابا عرج جیدتہ لیم کرتے چلے آئے ہیں



اور کسی نے کان تک نہیں بلایا۔ گوانگریزوں نے لنکا میں عملداری تک کر لی مگر کتر ہند تسلیم کرینگے کہ وہی لنکا ہے۔ زعفران کا خندہ آور ہونا جو سُنتے آئے ہیں گو اس کی تاویل بھی سمجھاؤ مگر کثرت نہیں مانتے بلکہ تازگی پسندی نے یہاں تک پاؤں پھیلائے ہیں کہ ہم عجیب باتوں کو جلد یقین کر لیتے ہیں۔ ابھی چند روز ہوئے مشہور ہوا کہ اودہ میں کسی فقیر کی دعائے آنِ واحد میں قدرتی پل بن گیا اور اس پل کے اندر جو بیمار نہاتا ہے اچھا ہو جاتا ہے۔ سیکڑوں بیوقوف اسی خبر کے اعتماد پر دوڑے گئے نہ پل ملا نہ فقیر جھک مار کر لوٹ آئے۔ بڑے شہروں میں ہر روز ایک نئی گپ اڑا کرتی ہے۔ یہ کیا ہے ہم لوگوں کے دھول مل یقین ہونے سے مشغلہ پسندوں کو قابو دیتا ہے۔ سبب پیدا کرنے میں آدمی کا اصل مطلب یہ ہوتا ہے کہ احکام کلی استنباط کرے۔ اسی واسطے وہ چند واقعات ہمزنگ دیکھنے کے بعد بالطبع اس بات کی طرف مائل ہوتا ہے کہ ان میں سے کوئی عام بات نکالنے پر شوق اور میلان طبیعت اُسکو ان مثالوں کی طرف بخوبی متوجہ نہیں ہونے دیتا جو قاعدہ ہمرنگی سے الگ اور اسی وجہ سے تعمیم میں خلل انداز ہیں چونکہ حقیقت میں اُسکو انکی طرف توجہ صحیح نہیں ہوتی اُس کا حافظہ بھی انکو اچھی طرح گرفت نہیں کرتا اور اکثر ایسی مثالیں آدمی جلد بھول بھی جاتا ہے۔ بخوبی اکثر تفرس کر کے واقعات آئندہ کی نسبت

پیشین گوئیاں کیا کرتے ہیں اور از بسکہ اُن کے مقولات نرے اُگل کے ٹکتے ہو کرتے ہیں۔ دیوانے کے بڑکی طرح اتفاق سے دن باتوں میں چار پانچ سچ بھی چوٹی ہیں۔ اب ہماری سادہ لوحیوں کا فریب دیکھئے کہ جن باتوں میں بخومی غلط گوٹھیرا اُن پر تو ہم خیال نہیں کرتے بلکہ اگر ہم کو کوئی غلطی پر متنبہ بھی کرے تو ہم اُس کی تاویل کرتے ہیں کہ شاید اتفاقاً حساب میں بھول ہو گئی ہوگی۔ اور ہم یاد کیا کرتے ہیں صرف وہ مثالیں جن میں اتفاق سے بخومی کا تفسر ٹھیک نکل آیا ہے اور گو بخومی کے کذب و افتراء کی مثالیں یاد بھی ہوں مگر پھر بھی ہم اس کو راست گو اور سیف زبان جانتے ہیں۔ اسی طرح طبیب کے ہاتھ سے چاہے جتنے بیمارے ہوں کوئی یاد نہیں رکھتا کہ کہتے ہیں کہ مرد کی باتیں اور عورت کی داہنی آنکھ پھڑکے تو رنج پہنچے کسی کام کی ابتداء میں چھینک ہو تو ناکام ہو و دم دار ستارہ نمودار ہو تو وہ بار یا اگرانی غلہ یا خونریزی ہو۔ اسی طرح کی ہزاروں باتیں ہیں جس کو ہمارے ملک کے بہت آدمی مانتے ہیں۔ اتفاقاتِ نادرہ کو معمولاتِ فرض کر لیا ہے اور اسکے خلاف کی مثالوں پر نظر نہیں کرتے۔ اصل وجہ کیا ہے کہ یہی تو ایک سہارا غیبانی کا ہے جس کا آدمی شروع سے آرزو مند ہے۔ اگر اس سے بھی قطع نظر کر لے تو پھر مستقبلات میں رائے زنی کہاں سے ہو یا قسی قلیل کی غلطی کا ضمیمہ ہے واقعات کو

چند افراد میں منحصر سمجھنا اسکے پیرایے میں بھی اکثر مخالطہ واقع ہوا کرتا ہے۔  
 ابطال تدبیر کے لئے جبریتہ فرقے کے لوگ یہ دلیل لایا کرتے ہیں کہ کوئی کام تہویر  
 لا حاصل ہے۔ کیونکہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا وہ کام شُذنی ہے یا نائُشدنی۔  
 اگر شُذنی ہے تو کوشش فضول۔ اور اگر نائُشدنی ہے تاہم عبث۔ اس صورت میں  
 کام کو شُذنی اور نائُشدنی دو شقوق میں منحصر کرنا غلط ہے۔ ایک شق ہے شُذنی  
 بسعی یا نائُشدنی بوجہ غفلت۔ اس مسئلے کے متعلق ایک بڑی سہی کی مثال جرّوۃ  
 کہ پرائٹا گورس نامی ایک حکیم بڑا مخالطہ باز ہو گزرا ہے۔ یو اٹھلس نامی ایک شخص نے  
 اسکا تلمذ اختیار کیا۔ اُستاد شاگرد میں زیرِ کشیر کا معاہدہ ہوا۔ آدھا تو یو اٹھلس نے  
 پیشگی دیدیا۔ اور نصف باقی ماندہ کی نسبت یہ شرط قرار پائی کہ جب یو اٹھلس پہلے مہینے  
 میں غالب آئے تو باقی ماندہ آدھا روپیہ ادا کرے۔ چندے پرائٹا گورس اپنے شاگرد  
 یو اٹھلس کو تعلیم کرتا رہا۔ مگر یو اٹھلس نے بعد چندے بے توجہی شروع کی۔ جب  
 پرائٹا گورس نے دیکھا کہ باقی کاروبہ اسکا جایا چاہتا ہے تو پرائٹا گورس نے یو اٹھلس پر  
 عدالت میں نصف باقی ماندہ کے دلاپانے کی نالش کر دی۔ مقدمہ رُوجار ہوا۔ تو  
 پرائٹا گورس یو اٹھلس کی طرف مخاطب ہو کر بولا کہ اے لڑکے تُو یہ تو میں ہر صورت  
 سے تجھ سے بھر ہی لوں گا کیونکہ اگر میں جیتا تو حکمِ حاکم مرگِ مفاجات تجھ کو چار و ناچار

دینا ہی پڑیگا۔ اور اگر بالفرض تو جیتا تو بھی میرا تو کہیں نہیں گیا مجھ سے مجھ سے  
شرط ہو چکی ہے کہ جب تو پہلا مباحثہ جیتے تو نصف باقی ماندہ مجھ کو ادا کرے۔ تو اس  
نے جواب دیا۔ شاگرد بھی آفت ہے جو استاد غضب ہے۔ کہ استاد جی داؤ بھٹ ہو یا  
طاق حیت میری ہے۔ کیونکہ اگر حاکم نے میرا دعویٰ ڈگری کیا تو حضرت ڈگری جی  
کر کے کھڑے کھڑے گینوا لٹکا۔ اور اگر میں بھی گیا تو بھی میں کوڑی دوال نہیں  
مجھ سے آپ سے شرط ہو چکی ہے کہ میں پہلا معرکہ جیتوں تو دوں نہ کہ ماروں تو دوں  
تعلیم کی غلطی احتمالات میں بھی بکثرت واقع ہوا کرتی ہے! اور مجوزہ مقدمہ مشیر اس  
میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ ملک فرانس میں ایک مقدمہ ہوا تھا جسکی روداد یہ تھی۔ کہ  
ایک بڑھیا عورت کسی گلی میں دوکانداری کرتی اور اسی دکان میں رہتی ایک  
لڑکا بھی شاگرد کے طور پر دکان میں بٹھالیا تھا۔ گھر اس لڑکے کا دکان کے متصل  
تھا مگر بڑھیا کی دکان میں آنے کا رستہ نہ تھا۔ گھر کا دروازہ گلی میں تھا۔ یہ لڑکا  
دکان میں تو بیٹھتا ہی تھا دکان کی بیرونی کنجی بھی اسی کے پاس رہتی تھی۔  
ایک دن دیکھتے کیا ہیں کہ بڑھیا کی دکان کا قفل ندارد۔ دروازہ کھلا ہوا ہے  
اور اندر بڑھیا مری پڑی ہے۔ گلا کٹا ہوا۔ ایک ہاتھ میں ایک ٹھٹی بال ہیں دوسرے  
میں ایک گلوبند۔ اور لاش کے پاس ایک خون آلود کٹا بھی زمین پر پڑا ہے۔ گلوبند

اور کٹار دونوں چیزیں شناخت کرائی گئیں اسی لڑکے کی تھیں۔ بال بھی اسی کے بالوں کے ہمرنگ۔ بیچارے لڑکے پر ان قرآن سے خون ثابت ہوا۔ پھانسی پائی۔ ایک ت کے بعد بڑھیا کا اہل قابل جب قریب مرگ ہوا تو دستور کیونف پادری صاحب نے اسکو استغفار و توبہ کی تعلیم کی تب اس نے اقرار کیا کہ فلاں بڑھیا جو دکان میں مئی ہوئی پڑی ملی تھی اسکو میں نے مارا مجھ سے اور اس کے شاگرد سہرت ربط ضبط تھا۔ اس کا گلوبند اور کٹار اتفاق سے میرے پاس تھا ہی کنبی کا خاکہ موم میں اسی طرح کی دوسری بنوالی بال البتہ اسی لڑکے کے تھے میں اس کے سر میں کنگھی کرتا ہوں جو بال ٹوٹے انکو جمع کرتا جاتا۔ یوں میں نے اپنا خون اس بیچارے کے سر تھوپا دیکھو حج کی راے نے احتمالات پر وثوق کر کے ایک نامزدہ گناہ کی جان لی اور حتمال کی وقعت کا اندازہ صحیح دریافت کر لینا بڑا مشکل کام ہے۔

ایک شخص کو شدت کی تپ محرق تھی سرام کے آثار نمودار تھے۔ اور یہ بھی خوف تھا کہ یرقان قبل السالغ ہونیوالا ہے۔ اس تردد میں ایک طبیب ذوق بدائے گئے۔ انہوں نے مریض کا حال دیکھ کر بیمار دواؤں کی تشفی کی کہ گھبراؤ مت تپ شدید ہے مگر ابھی تک یرقان کا ہونا اور نہ ہونا دونوں پہلو برابر ہیں۔ یہ سن کر ایک بیمار دار بیتام ہو کر بولا۔ کیوں حکیم صاحب اگر خدا نخواستہ یرقان ہو گیا تو کیا ہوگا حکیم صاحب نے

کہا یرقان کا مملک ہونا بھی یقینی نہیں میرا تجربہ تو یہ ہے کہ تو اس پچائش اگر مرچتا  
 ہیں تو پچائش بچ بھی جاتے ہیں حکیم صاحب تو نسخہ لکھ لکھا چلے گئے۔ بیمار داروں  
 کو ہی خلجان ہا کہ دیکھیے کیا ہوتا ہے مگر حاضرین میں ایک شخص ایسا بھی تھا جس نے  
 احتمالات کی بحث کو فن جبر و مقابلے میں پڑھا تھا اس نے کہا۔ سب صاحب کچھ مضطرب  
 مت کرو عقلی قاعدے کی رو سے تلف کا احتمال صرف ایک چوتھائی ہے ہم رنگی  
 واقعات عالم جبر ہم گفتگو کر رہے ہیں اسی کی ایک فرد یہ بھی ہے کہ کل افراد انسان  
 کے حواس ایک طرح کے ہیں اور کسی چیز یا کسی واقعے سے جو اثر ہم پر ہوتا ہے ہی  
 دوسرے آدمیوں پر بھی ضرور ہوتا ہوگا۔ مثلاً جس پھول کو ہم لال کہتے ہیں دوسرے  
 آدمی بھی اس کو لال ہی دیکھیں گے۔ اگر قند ہمارے ذائقے میں میٹھا ہے تو دوسرے  
 آدمیوں کو بھی میٹھا ہی لگتا ہوگا۔ یا اس کا عکس کہ اگر کوئی اور آدمی کسی چیز کو چکھ کر  
 کڑوی بیان کرے تو ہم کو اس طرح مان لینا چاہیے کہ گویا خود ہم نے چکھی تھی۔ ہم نے  
 برف کے سمندر نہیں دیکھے۔ ہم سوز کی نہر میں خود نہیں گئے۔ لیکن ہم کو برف کے  
 سمندروں اور سوز کی نہر کے ہونے کا ایسا ہی یقین ہے کہ جیسا اپنی آنکھوں دیکھنے  
 سے ہوتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم دوسروں کے معلومات سے بے زحمت مستفید ہوتے  
 ہیں۔ علم تاریخ کی بنا پر اسی قاعدے پر ہے مگر جب کہ ہم کو اپنے حاصل کثرت پر

معلومات میں وقوع غلطی کا احتمال ہے تو دوسروں کے معلومات میں یہ احتمال اُنور بھی زیادہ ہے۔ کیونکہ علاوہ اُن غلطیوں کے جو معلومات کے حاصل کرنے میں ہر انسان کو واقع ہوا کرتی ہیں دوسروں کے معلومات کا ہم تک پہنچنا بھی شائبہ غلطی سے کمتر خالی ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ صاحب معلومات اپنی مافی الضمیر کے ادا کرنے میں قاصر ہو۔ یا ہم اُسکے بیان سے اخذ مطلب کرنے میں خطا کریں۔ اور جبکہ ہم ہیں اور اصل صاحب معلومات میں اُردو سائٹ ہوں تو احتمال غلطی چند در چند ہے۔ اس مسئلے کے متعلق ایک اُور بھی غلطی ہے جو سب سے زیادہ متکدہ ہے۔ وہ یہ ہے کہ دلیل جو ثبوتِ دعویٰ میں پیش کی جائے خود اسکا ثبوت منحصر ہو ثبوتِ دعویٰ پر۔ اسی کو دور کہتے ہیں مثلاً علم تاریخ کی کسی کتاب کی صحت میں گفتگو ہو اور کوئی شخص صحتِ کتاب پر یہ دلیل لائے کہ اس میں فلاں فلاں واقعات لکھے ہوئے ہیں حال آنکہ وہ واقعات خود محلِ کلام ہوں۔ اور سوائے کتابِ متنازع فیہ کے اُور کمیس سے اُنکا ثبوت بہم نہ پہنچتا ہو۔ تو اس صوت میں واقعات کی دلیل کتاب ہے اور صحتِ کتاب کی دلیل واقعات۔ یا مثلاً کوئی مُقلد اپنے نبی کی نبوت اُسی نبی کی کتاب سے ثابت کرے \* افلاطون وجودِ مُجبردات کو اس طرح ثابت کیا کرتا تھا کہ انصاف و عقل دو چیزیں ہیں اور دونوں مُجبرد یعنی غیر مادی ہیں۔

اس صحت میں فلاطون کو مخالف واقع ہوا تھا۔ انصاف اور عقل و چیزیں ہیں اس میں فلاطون نے چیز سے جو ہر مراد لیا جو اپنی ذات کے قائم ہونے عرض جس کا وجود تابع دوسرے کے وجود کا ہو جیسے رنگ کہ کوئی شے جدا گانہ نہیں ہے بلکہ ایک کیفیت ہے جو کپڑے یا لکڑی وغیرہ کو عارض ہوتی ہے۔ پس حقیقت میں وہ دوسرا استدلال کرتا تھا مخالطات کا مضمون ایسا عمدہ و چسپا اور مضید ہے کہ اسکو جتنا طویل دیا جائے خالی از منفعت نہیں۔ مگر ہم نے بنظر اختصار اکثر اصول مخالطات بیان کر دیے ہیں تاکہ محصل کو ایک طرح کی آگہی ہو جائے۔ اور وہ سمجھ لے کہ آدمی کی رائے کہاں کہاں اور کس کس پہلو میں کیا کیا دھوکے کھاتی ہے۔

ان کے علاوہ انسان کی رائے پر صحبت اور تربیت کا بہت بڑا اثر ہوتا ہے۔ غرض ہر طرف سے عقل کو مخالفوں نے گھیر رکھا ہے استقلال اور قائم مزاجی کے ساتھ مخالفتی بالطبع ہو کر ہر بات کی تہ کو پہنچنا اور ہر ایک پہلو کو سوچنا یہی ایک تدبیر

مست رائے کی ہے۔

۲

۳



Post Graduate Library  
College of Arts & Commerce, O. S.

U 750















